

Université de Sherbrooke
Faculté des lettres et sciences humaines
Département de philosophie et d'éthique appliquée

PEUT-ON ALLER PLUS LOIN ?

LA DIALECTIQUE ET L'ÉCRITURE DU SILENCE PHILOSOPHIQUE
MAURICE BLANCHOT ET GILLES DELEUZE AVEC ET CONTRE HEGEL

Thèse de doctorat en philosophie pratique (PhD)

Sous la supervision de
Benoît Castelnérac
Sarah Rocheville

Décembre 2020

Roxanne Breton

RÉSUMÉ

La notion de neutre dans la littérature de Maurice Blanchot et le concept d'évènement dans la philosophie de Gilles Deleuze – deux figures phares de la scène intellectuelle française de leur époque, s'il en est – se répondent dans leur rapport à la dialectique hégélienne, éclairant par leur manière de tendre vers le silence les limites dont s'autorise la pensée. Le neutre blanchotien et l'évènement deleuzien s'approchent du silence en empruntant la voie du paradoxe afin de provoquer, tantôt accessoirement (non-dialectique), tantôt spécifiquement (antidialectique), l'échec de la dialectique.

À l'usage « négatif » du paradoxe chez Blanchot, soit à sa participation au désœuvrement (épuisement) de l'écriture, correspondra ainsi son usage « positif » chez Deleuze, soit sa participation au renouvellement de la philosophie par une refondation (épuration) de l'ontologie. En optant pour unité le mot (priorité au texte) ou en optant pour unité le concept (priorité au sens), l'écrivain et le philosophe donnent à voir comment l'écriture et la pensée s'efforcent respectivement d'échapper à leur récupération dialectique. Ce faisant, dans cet effort qu'ils partagent, Blanchot et Deleuze semblent recourir à une autre et plus ancienne forme de dialectique nommée antilogie.

D'origine sophistique, et entraînant donc avec elle une vision au plus large de la tradition philosophique, l'antilogie est une méthode d'argumentation axée sur la stricte pratique de la contradiction. Elle se distingue ainsi de la dialectique par son refus de déduire quelconque conclusion de son exercice. L'auteur et le penseur, de moins en moins distingués sous les traits de l'« antilogicien », laissent enfin lire comment la dialectique redéfinit, en la compliquant, la tâche de se taire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	II
REMERCIEMENTS	V
INTRODUCTION	1
A. La dialectique hégélienne et la philosophie contemporaine française	5
i. Le contexte de réception de l'hégélianisme en France	5
B. La pratique de l'écriture dans la pensée française contemporaine	19
i. Le neutre chez Blanchot : la <i>neutralisation littéraire</i> de la dialectique	20
ii. La différence chez Deleuze : transgression logique de la dialectique	25
iii. Le paradoxe dans l'écriture : littérature, philosophie et dialectique moderne	30
iv. Une pensée non dialectique : les apports de la littérature et de la philosophie	31
C. La pratique de l'écriture et la possibilité d'une autre dialectique.....	33
i. Une définition antique (préhégélienne) de la dialectique	33
ii. La dialectique antique, le neutre blanchotien et la différence deleuzienne	35
CHAPITRE 1 – LITTÉRATURE ET DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE : UNE ÉCRITURE NEUTRE	41
1.1 Le neutre dans/de la pensée blanchotienne	41
1.1.1 Les aspects du neutre (ou quelques difficultés définitionnelles)	42
1.1.2 Une expérience du neutre (ou l'expérience littéraire)	48
1.1.3 Une phénoménologie du neutre (ou l'impersonnel impossible).....	53
1.1.4 Une (autre) logique du neutre	58
1.2 Le neutre et la pensée hégélienne.....	67
1.2.1 De la nuit à l'Un	67
1.2.2 Blanchot hégélien	74

CHAPITRE 2 – PHILOSOPHIE ET DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE : UNE ONTOLOGIE NEUTRE	88
2.1 L'évènement dans/de la philosophie deleuzienne	88
2.1.1 Deleuze et Blanchot : schizophrénie et paranoïa	89
2.2 L'évènement et la pensée hégélienne	108
2.2.1 Deleuze l'anti-dialecticien à la belle âme ?	108
2.2.2 Un et deux ou entre-deux	120
2.2.3 <i>Une</i> structure duale : le neutre dans l'ontologie deleuzienne	124
CHAPITRE 3 – HISTOIRE ET DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE : UNE DIALECTIQUE NEUTRE	138
3.1 Blanchot et Deleuze : plus loin (que) la dialectique	138
3.1.1 Un, deux, Trois	139
3.1.2 Une métaphysique à plat	148
3.1.3 La mortalité des théoriciens <i>en question</i>	157
3.2 Une nouvelle ancienne dialectique	168
3.2.1 Une (non-)histoire de la (non-)dialectique.	168
CONCLUSION	188
Une ruse ou une maturité ?	190
Une victoire secondaire	192
Un cri, un silence, un sourire	194
Une gravité, une légèreté	196
BIBLIOGRAPHIE	198

REMERCIEMENTS

Cette thèse s'est écrite en mêlant l'enfance et la maturité : cherchant à porter ma réflexion à maturité à travers l'enfance de mes enfants. Je leur dédie cette recherche, dont l'un des buts inavoués est de leur parler, sans leur dire, de l'expérience vertigineuse de penser en écrivant.

Mes remerciements vont d'abord à Nicholas, pour son respect amoureux d'un projet aussi impérieux qu'informe qui m'a emmenée loin, et longtemps. Pour son immense patience aussi, toute faite de la confiance qui m'a souvent faussé compagnie.

Je remercie mon directeur de recherche, M. Benoît Castelnérac, pour son invitation soutenue à viser les plus hauts sommets de rigueur et de clarté, et dont les méticuleuses révisions n'ont cessé de me pousser dans cette direction. Je le remercie chaleureusement pour ses généreuses leçons sur la dialectique antique et pour m'avoir accompagnée dans ce saut d'époque auquel je l'ai convié en vue d'explorer « la manière antilogique » des philosophes français contemporains.

Cette expérience d'écriture a trouvé son souffle dans les encouragements ininterrompus de ma codirectrice, Mme Sarah Rocheville. Par sa sensibilité et sa perspicacité, j'ai ressenti l'exceptionnelle certitude qu'elle m'écoutait, me lisant. Grâce à elle, l'exercice de mise en mots d'une question qu'a été la thèse a très largement débordé les strictes marges du cheminement universitaire. Elle sait, je le souhaite ardemment, tout ce que je lui dois.

J'aimerais remercier la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Sherbrooke, et plus spécifiquement le Département de philosophie et d'éthique appliquée, pour son soutien et la précieuse contribution de ses professeurs à ma formation. Je pense en particulier à M. Claude Gélinas qui, en plus d'avoir été mon professeur, a évalué mon projet de thèse et comptait parmi les membres du jury de ma soutenance.

J'aimerais également souligner le travail de l'équipe des bibliothécaires de l'Université de Sherbrooke (Longueuil) qui m'ont assistée, voire secourue, dans mes nombreuses démarches pour consulter divers ouvrages, parfois bien difficiles à obtenir.

Je voudrais aussi exprimer ici toute ma reconnaissance à l'endroit des commentatrices et des commentateurs cités.e.s dans ce travail, dont les inspirantes analyses ont maintes fois ranimé une intention d'écrire minée par la difficulté de se faire véritablement respectueuse de son objet. J'espère avoir réussi à bien rendre leur pensée de même que leur indispensable participation à l'évolution de la mienne.

Je garde le dernier mot pour mes parents et ami.e.s, qui m'ont suivie du regard, et du cœur, dans les progrès fort irréguliers de cette odyssée qui a monopolisé ma tête et ma conversation ces longues dernières années. Un merci spécial à ma mère et mon père, ainsi qu'à Nancy et Brian, qui m'ont appuyée, à Émilie qui m'a écoutée à satiété, à François qui m'a donné l'essentiel, à Raphaël et Chloé qui ont partagé au plus près cette aventure, à Isabelle et Maxime qui sont le meilleur des champagnes, à Caroline qui m'encourageait déjà aux premières heures du doctorat et à Catherine qui sait le mieux d'où j'arrive. Merci.

INTRODUCTION

Un intrigant silence entoure l'œuvre de Hegel dans la philosophie française de la seconde moitié du XX^e siècle. Se distinguant au premier abord par un usage inventif du langage, l'ensemble des figures intellectuelles – philosophiques et littéraires confondues – qui ont pu être rattachées de près ou de loin à cette période tire pourtant sa cohérence d'un même rapport fondamentalement critique (pour ne pas dire conflictuel) à l'idéalisme allemand¹. L'ambitieux travail d'écriture associé à la pensée contemporaine, réduit par ses contempteurs à un strict « phénomène de surinvestissement et d'inflation du langage »², masque en effet par sa sophistication stylistique une résistance générale opposée au plus redoutable représentant de la philosophie postkantienne, Hegel.

L'impact de l'héritage hégélien chez les penseurs d'après-guerre en France a été fort débattu au cours des dernières décennies et quantité de travaux ont contribué à en cerner plus précisément les implications philosophiques. L'ombre de l'hégélianisme qui a pesé lourd sur la philosophie française constitue aujourd'hui une thèse communément acceptée et son indéniable portée n'est nulle part mieux résumée que par le titre d'un article du spécialiste de la philosophie allemande, Bernard Bourgeois : *Le XX^e siècle philosopant : post-hégélien ?*³. Soulignant à son tour l'influence prédominante de la pensée de Hegel pour ce qu'il réunit sous l'étiquette plurielle de « philosophies de la différence », Christian Ruby soutient que c'est effectivement « autour [de la philosophie hégélienne] qu'a pivoté en cette fin de XX^e siècle, notre lecture philosophique du monde »⁴.

¹ A. BADIOU. *L'aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*, Paris : La Fabrique éd., 2012. Nous délimitons, à l'exemple d'Alain Badiou, la période de la philosophie française de la deuxième moitié du XX^e siècle entre les repères que sont la publication en 1943 de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre et les derniers écrits de Gilles Deleuze (principalement *Qu'est-ce que la philosophie ?*) au début des années 1990.

² G. HOTTOIS. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine : causes, formes et limites*, Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres, Travaux 71, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979, p. 20.

³ B. BOURGEOIS. « Le XX^e siècle philosopant : post-hégélien ? », *Synthese : An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science* 130, n° 2 (2002) : 227-33.

Dans cet article, Bourgeois fait le constat que « l'histoire de la philosophie des trente dernières années a fait de l'hégélianisme l'un de ses objets de recherche majeurs » et formule ainsi sa question de recherche : « [Tel] sera bien le lot de la présente interrogation sur la relation du XX^e siècle philosopant à l'intervention hégélienne : quel rôle celle-ci a-t-elle joué dans le développement de celui-là ? », p. 227-228.

⁴ C. RUBY. *Les archipels de la différence : Foucault-Derrida-Deleuze-Lyotard*, Philosophie, Paris : Éditions du Félin, 1989, p. 31.

L'analyse de Ruby part du même constat que celui posé par Bourgeois, mais va plus loin dans sa critique du mouvement post-hégélien : « Depuis trente ans surtout, en France en particulier, l'on ne parle plus que de déborder Hegel, de le mettre en jeu, en crise, en lui volant son langage, de l'asservir enfin en le parodiant afin de le rendre inoffensif, et plus inoffensif encore depuis qu'il aurait absorbé ses critiques les plus farouches. Dès la naissance des philosophies de la différence (1960), on prétend se situer à l'extérieur de la philosophie

Mais s'il est désormais admis, comme l'affirme encore Ruby, qu'il n'a plus été possible à ce moment singulier⁵ de l'histoire de la philosophie de penser « sans avoir réglé au préalable le sort de Hegel », comment expliquer la faible présence des références à son œuvre ? Comment expliquer plus largement que, bien qu'il en constitue un élément fondateur commun, « les courants novateurs de pensée du XX^e siècle ne se réclament guère de l'évènement hégélien, ni comme d'une source, ni comme d'une racine »⁶ ?

Certains auteurs contemporains – Jean-François Lyotard (*Discours, figure* [1971]) et Jacques Derrida (*La dissémination* et *Marges* [1972]), par exemple, viennent rapidement à l'esprit⁷ –, en ont certes évoqué la suffocante survivance, y dédiant des passages fameux ou l'attestant par de proverbiales allusions, à la manière de Deleuze qui, dans l'introduction de *Différence et Répétition*, percevait dans l'air du temps tous les signes d'un « anti-hégélianisme généralisé ». Néanmoins, en regard de l'abondante (prolifique, ou prolixe, selon le point de vue) production philosophique et littéraire qui marque cette période, ces références paraissent peu nombreuses.

Aussi, est-il nécessaire d'insister sur cette nuance : le nom de Hegel, quoique maintes fois mentionné chez les « philosophes de la différence », ne l'a été dans la grande partie des cas que pour poser en caricature d'une pensée de système et n'a de cette façon que très rarement donné lieu à une véritable confrontation avec l'œuvre, c'est-à-dire à une lecture rigoureusement analytique des textes. Considérant la complexité notoire du système philosophique hégélien, la réserve « généralisée » à son égard, résultat vraisemblable d'un malaise ambiant, prête ainsi aisément le flanc aux accusations de faux-fuyants et d'« indigence théorique »⁸.

Les penseurs français, déjà mis en cause sur la base de leur « obsession langagière »⁹, se voient de ce fait suspectés de ne repousser les marges de leur liberté créatrice que dans l'unique but d'entretenir la confusion chez le lectorat pour mieux dissimuler leurs multiples

hégélienne – assumer une certaine mort de la philosophie qui correspond d'abord à la mort d'une certaine manière de faire de la philosophie – non sans afficher, dans cette extériorité, une certaine désinvolture. », p. 159.

⁵ A. BADIOU. *L'aventure de la philosophie française* [...], p. 8.

Alain Badiou, empruntant les mots de Frédéric Worms, qualifie la philosophie française de la deuxième moitié du XX^e siècle de « moment philosophique » français, moment philosophique particulièrement intense dont il rapproche l'importance de celle, par exemple, de la courte parenthèse de l'idéalisme allemand.

⁶ B. BOURGEOIS. « Le XX^e siècle philosopant [...] », p. 227.

⁷ Voir à ce sujet : J. LÈBRE. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine : Deleuze, Lyotard, Derrida*, Philo, Paris : Ellipses, 2002.

⁸ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 14.

⁹ G. HOTTOIS. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine* [...], p. 19.

raccourcis intellectuels. Reconnaître toutefois que, parmi ces penseurs, « peu se distinguent [...] par leur affrontement direct aux textes hégéliens »¹⁰ ne permet pas d'en tirer précipitamment argument en faveur de ces critiques. Déduire en toute hâte du silence entourant la philosophie hégélienne une économie de son honnête et sérieux examen revient à prendre le problème à l'envers. Une lecture assidue, plutôt qu'un défaut de lecture, explique que se traduise aussi peu dans l'écriture de la différence l'inexorable rapport à Hegel.

L'étude de ce silence, nous le comprendrons bientôt, est aussi celle des plus hautes exigences auxquelles astreint l'interprétation (consciencieuse) des écrits du philosophe de Iéna.

Loin d'une simple esquive, qui serait sciemment camouflée par de « brillantes formules de condensations et de métaphore »¹¹, le silence qui enveloppe le rapport à Hegel est bien plutôt la traduction de la pratique, soutenue et sans terme, de l'effacement à laquelle accule sa pensée dès lors qu'est justement compris le mécanisme logique qui la fonde. Car la philosophie hégélienne est avant tout, faut-il le rappeler, une pensée de la totalité dont la puissance, inégalée, « absolue », ressortit à une implacable « science » de la logique. « C'est encore peu dire de Hegel qu'il est le philosophe de la totalité [...]. Avec Hegel, [la totalité] est réalisée aussi bien que pensée [...] et c'est la science de la logique qui exposera les déterminations de la totalité »¹².

S'il est téméraire, sinon illusoire, de capturer en quelques idées clés le caractère absolu de l'idéalisme du dernier romantique allemand, comme se le sont par ailleurs injustement fait reprocher les philosophes de la différence, il est tout de même possible à ce point-ci, et sans trop trahir la pensée de chacun, d'identifier à la source de « la défiance contemporaine »¹³ qu'il inspire sa redéfinition dynamique de la contradiction. Cheville ouvrière d'une philosophie de la « totalité à la fois infinie et immanente », la contradiction hégélienne rejette la confrontation statique des contraires de la logique classique au profit de leur rencontre répétée et cumulative dans le mouvement qui prend le nom de « dialectique ».

La dialectique est le concept autour duquel se cristallisent le plus manifestement les tensions, « le visage le plus connu de Hegel lorsqu'on en vient à lui reprocher de placer tout acte et

¹⁰ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 43.

¹¹ *Ibid.*, p. 7.

¹² C. GODIN. *La totalité*, Seyssel, France : Champ Vallon, 1997, p. 357 et 367.

Godin résume, par une expression tirée de *Leçon sur l'histoire de la philosophie*, le projet philosophique de Hegel : « Hegel désigne comme l'idée fondamentale de la philosophie l'unité du penser et de l'être. », p. 374.

¹³ B. BOURGEOIS. « Le XX^e siècle philosophant [...] », p. 227.

toute chose dans un procès général de “surmontement” »¹⁴. À travers la dialectique s'expose l'incessant travail de la négation par lequel s'opère le dépassement de la contradiction. Et dans cette marche où chaque contradiction est surmontée, toute critique (entendre négation) est de même récupérée, et l'oppressant constat qui fait le dilemme de la philosophie post-hégélienne s'impose : « On ne conteste pas Hegel sans faire son jeu »¹⁵.

Bernard Mabile fait précisément référence à cette impasse logique qui sape par avance toute opposition lorsqu'il déclare que : « l'anti-hégélianisme est une réitération dérisoire de l'hégélianisme »¹⁶. Et dans une formule tout aussi astucieuse – pétition de principe qui trahit sans nuance l'allégeance de son auteur – il poursuit ainsi en ajoutant qu'« il n'est possible de s'opposer à Hegel que parce qu'il a raison ».

Parler, et donc faire le jeu, ou se taire. Donner raison en s'opposant, ou s'abstenir.

Il nous apparaît que c'est dans l'examen de la confrontation à la dialectique hégélienne, et au faux dilemme qu'il serait tentant de la résumer, que se dévoile le plus clairement la signification de la discrétion bien souvent pratiquée par les penseurs français à l'endroit de l'hégélianisme.

¹⁴ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 32.

¹⁵ M. BIETLOT. « Blanchot et Hegel : l'impossibilité d'en finir », dans É. HOPPENOT (dir.), et D. MANOURY (dir.). *Maurice Blanchot, de proche en proche*, Compagnie de Maurice Blanchot, Grignan : Éd. Complicités, 2008, p. 12.

¹⁶ F. NOUDELMANN. « Spectres de Hegel : Bernard Bourgeois, Bernard Mabile, Joseph Cohen et Jean-François Kervégan », *Macadam philo*, Paris : France Culture, 22 septembre 2006.

i. Le contexte de réception de l'hégélianisme en France

On ne saurait trop se méfier, nous met en garde Antoine Janvier¹⁷, d'une lecture schématique du problème de la dialectique hégélienne française et de conclure aussitôt que la philosophie de la différence est une philosophie « antidialectique ». Il faut lui donner raison d'en appeler à la prudence dans l'emploi de ce qualificatif, aussi trompeur que catégorique, qui s'apparente davantage à une « formule magique qui brouille aussi bien le sens véritable de la dialectique que celui de son "adversaire" »¹⁸.

Déterminer en quels termes peut se dire, et se comprendre, l'opposition à la dialectique hégélienne nécessite avant tout d'interroger le sens de cette dernière. Ainsi, notre étude s'amorce-t-elle par sa compréhension, à travers le procès qui lui est fait et qui renvoie nécessairement à la façon dont Hegel a été lu par ceux qui ont été identifiés, peut-être abusivement, comme ses « adversaires ».

- Le contexte philosophique et sociopolitique français en 1930 : un rejet unanime

L'analyse des différents sens accordés au terme dialectique depuis sa conceptualisation par Hegel est révélatrice. « Rien de plus caractéristique que le changement d'acception du mot *dialectique* »¹⁹, explique Vincent Descombes dans l'ouvrage qu'il consacre à l'évolution de la philosophie en France de 1933 à 1978. Avant les années 30, les principales écoles philosophiques françaises, à savoir le néokantisme de Brunschvicg et le vitalisme de Bergson, rejettent unanimement la dialectique. Pendant cette période, résume Bourgeois en

¹⁷ A. JANVIER. « "Parler ce n'est pas voir..." : Deleuze et Blanchot entre évènement et dialectique », *Espace Maurice Blanchot*, [<http://www.blanchot.fr>], 2007.

Dans cet article, Antoine Janvier interroge le rapport des « pensées de l'évènement », auxquelles il identifie Blanchot (*Parler, ce n'est pas voir*) et Deleuze (*Foucault*), au langage et à la dialectique. En s'appuyant sur les thèmes blanchotiens de la parole et de la vision, il analyse, l'une en face de l'autre, la finitude modérée de la vision propre à la pensée dialectique (sa limite est toujours en même temps une invitation au dépassement) et la finitude radicale propre à la parole (sans limite). Janvier conclut que la « parole hors de toute vision », qui correspond à l'« évènement », est sans rapport aucun avec le « régime visuel » de la dialectique et se confond avec une praxis, une « pure pratique », qui échappe à toute thématization.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ V. DESCOMBES. *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française, 1933-1978*, Collection « Critique », Paris : Éditions de Minuit, 1979, p. 22.

précisant l'analyse de Descombes, « [le] grand débat philosophique oppose [...] l'intellectualisme brunschvicgien à l'anti-intellectualisme bergsonien, sur le fond commun d'un refus résolu de la dialectique »²⁰. À partir de 1930, cependant, la dialectique connaît un rayonnement et acquiert un lustre tels qu'elle devient intellectuellement intouchable : « La Dialectique devient même un concept si élevé qu'il serait injurieux d'en demander la définition. Pendant trente ans, elle sera comme le Dieu de la théologie négative : il fallait renoncer à la déterminer, on ne pouvait l'approcher qu'en expliquant ce qu'elle n'est pas »²¹. Parmi les facteurs qui président à cette soudaine glorification du concept, Descombes identifie la puissante influence du séminaire²² sur Hegel donné par Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études de 1933 à 1939.

La réception française de l'hégélianisme est en effet intimement liée à l'enseignement de ce suppléant – Kojève assure le remplacement d'Alexandre Koyré – dont l'auditoire, restreint mais fidèle, est composé de l'élite intellectuelle montante²³. De même, pour Christian Ruby, Kojève fait partie de ces interprètes célèbres qui ont permis de découvrir Hegel, ou plutôt de le mettre en scène, et de le hisser ainsi au « sommet de la pensée » pour toute une génération d'intellectuels. Selon lui, « [tout] ce qui s'est pensé et appelé philosophie, depuis lors, n'est que le commentaire, élogieux ou répréhensif, de cette mise en scène »²⁴. Les autres interprètes auxquels fait référence Ruby, soit Alexandre Koyré et Jean Hyppolite, il faudrait aussi mentionner Jean Wahl²⁵, furent rapidement éclipsés par la fascination qu'inspirait la forte personnalité de Kojève et la lecture dramatique qu'il a proposée du système de pensée hégélien. Bourgeois le précise d'ailleurs dans un documentaire à son sujet : « L'impact de

²⁰ B. BOURGEOIS. « L'idée dialectique dans la pensée française au XX^e siècle », dans J.-F. MATTÉI. *Philosopher en français : langue de la philosophie et langue nationale*, 1^{re} éd. Quadrige/PUF 324, Paris : Quadrige/PUF, 2001, p. 46.

²¹ V. DESCOMBES. *Le même et l'autre* [...], p. 22.

²² Le titre exact de ce séminaire, *La philosophie religieuse de Hegel*, n'est pas représentatif de son contenu puisqu'il s'agissait en réalité d'une introduction générale à la lecture de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

²³ Vincent Descombes fournit la liste (partielle) suivante : Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Éric Weil, R.P. Fressard et André Breton. Sans oublier Raymond Queneau, qui éditera plus tard certains ouvrages de Kojève.

²⁴ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 31.

²⁵ V.Y. MUDIMBE et A. BOHM. « Hegel's Reception in France », *Journal of French and Francophone Philosophy* 6, n° 3 (1994), p. 4.

Si ces commentateurs jouent un rôle moins déterminant, ils exercent toutefois une influence fort importante comme en atteste l'article de Georges Canguilhem, *Hegel en France*, publié en 1948, dont Bohm résume certaines des observations : « According to Canguilhem, it is thus only in the late 1920s and in the 1930s that one can observe a progressive introduction and reception of Hegel's philosophy in France. Some of the milestones of this transformation would have been : Jean Wahl's *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929); Alexandre Kojève's teachings on Hegel (1933-1939) at the École des Hautes Études; and, indeed, the achievement represented by Jean Hyppolite's translation of *Phenomenology of Spirit* (1939 and 1941). One could thus distinguish two major periods in the French reception of Hegel : one before 1930; the other, after. »

Kojève avant la guerre et immédiatement après la guerre a été considérable, beaucoup plus que, par exemple, celui qu'avait exercé Jean Wahl et celui qu'exercera un peu après Kojève Hyppolite »²⁶.

Kojève n'est certainement pas le premier à parler de Hegel en France. L'œuvre de Hegel, en commençant par la *Phénoménologie de l'Esprit*, a été traduite en français pour la première fois par Augusto Vera en 1867. Cette première traduction, comme l'indique Koyré dans son *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France* en 1930, est de piètre qualité et ne peut servir de référence crédible²⁷. Il faut attendre les travaux de spécialistes de la philosophie allemande tels Lucien Lévy-Bruhl (1889), Victor Delbos (1902) et Émile Boutroux (1926) pour trouver des analyses plus rigoureuses de la pensée hégélienne et lever progressivement la barrière de la langue. Avant que Jean Hyppolite ne propose sa traduction « magistrale » de la *Phénoménologie* en 1939, la langue allemande, voire la langue hégélienne²⁸, a en effet longtemps constitué un obstacle de taille à la compréhension fidèle des écrits. L'écriture de Hegel, en raison de son style propre, cultivant la qualité polysémique du vocabulaire allemand au profit d'une entreprise conceptuelle aride, est réputée intraduisible²⁹.

La confusion autour de l'œuvre, déjà entretenue en raison de difficultés langagières et terminologiques³⁰, est également alimentée par la conjoncture sociopolitique qui prévaut en

²⁶ B. BOURGEOIS. « Spectres de Hegel [...] ».

²⁷ V.Y. MUDIMBE et A. BOHM. « Hegel's Reception [...] », p. 9.

A. Bohm cite le commentaire de Koyré à partir de *Études d'histoire de la pensée philosophique* (1961) : « According to A. Koyré, Vera was “un disciple plus enthousiaste que compétent”, and his translation was poor. »

²⁸ T. HENTSCH. *Le temps aboli : l'Occident et ses grands récits*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 218.

Hentsch évoque, comme d'innombrables lecteurs de Hegel avant lui, la difficile traduction de la langue allemande sous la plume de Hegel : « L'allemand, en vertu de sa capacité quasi infinie à s'auto-générer, à faire proliférer son lexique en combinant indéfiniment ses termes, constitue probablement la seule langue moderne européenne dans laquelle pareille entreprise [la *Phénoménologie*] pouvait être pensée, envisagée, écrite. La *Phénoménologie* est proprement intraduisible. Pas au sens ordinaire (et souvent abusif) où tout texte reste par définition intraduisible dans son idiosyncrasie et ses nuances intimes. Elle est intraduisible au sens fort : dans aucune autre langue il n'est possible de rendre compte de manière *assurément* intelligible de ce que dit (ou tente de dire) le texte allemand. C'est à se demander si ce texte, la *Phénoménologie*, est même traduisible en allemand. Il n'est peut-être lisible qu'en hégélien, une langue que seul Hegel pouvait comprendre. »

²⁹ D. DUBARLE et A. DOZ. *Logique et dialectique*, Paris : Larousse, 1971, p. 18.

Dubarle reprend ici le passage de *Wissenschaft der Logik* de Hegel (Éd. Lasson, tome 1, p. 10) : « Dans ses substantifs et dans ses verbes le langage allemand a de nombreux avantages sur les autres langues modernes. Beaucoup de ses mots ont même la propriété d'avoir des significations non seulement diverses, mais même opposées, et tellement qu'en cela même on ne peut y méconnaître un esprit spéculatif du langage. » De plus, p. 68 : « [Le] destinataire du discours hégélien demeure dans une incertitude quasi permanente en ce qui concerne la façon dont les termes et les tournures de ce discours respectent, ou au contraire violent, les exigences fondamentales de la communicabilité de la pensée par le moyen de la parole. »

³⁰ Au sujet de ces difficultés qui minent la réception de l'hégélianisme en France : A. KOYRÉ. « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 112, 1931, p. 409-39.

France au début du XX^e siècle. Dans son guide bibliographique, *Hegel's reception in France*, A. Bohm rappelle que le sentiment nationaliste français, exacerbé aux lendemains de la défaite de 1870, contribue à refroidir l'accueil réservé au philosophe allemand. Et la ferveur catholique que vient revigorer ce même nationalisme représente un frein supplémentaire à l'enthousiasme soulevé par un penseur de tradition protestante. De nombreux facteurs concourent donc à la réception on ne peut plus circonspecte d'une philosophie exigeante qui prend audacieusement appui sur des concepts d'histoire, de négativité et, enfin, de dialectique.

« In brief, the general climate in most of the studies is one of hostility toward Hegel's philosophy »³¹.

Au début des années 30, bien qu'elle soit fortement contestée, la figure de Hegel commence malgré tout à s'imposer sur la scène philosophique française. Léon Brunschvicg (1927), et surtout Jean Wahl avec *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929), publient des ouvrages majeurs qui confirment son statut d'autorité. « Léon Brunschvicg put it nicely: "It is true not only for the XIXth-century Germany, but for the whole of Europe that philosophy developed under the sign of Hegel" (1927: 395) »³².

– La réhabilitation de l'hégélianisme : le kojévisme

Il n'est pas exagéré, de l'avis de nombreux observateurs, parmi lesquels comptent Descombes, mais aussi Bourgeois et Kervégan, de considérer le cours de Kojève comme le catalyseur exceptionnel de l'intérêt grandissant que suscite alors Hegel dans les milieux universitaires. Les conférences qui composent le cours, mythique pour certains, marquent

³¹ V.Y. MUDIMBE et A. BOHM. « Hegel's Reception [...] », p. 11.

Nous citons directement ici un passage de l'article de Canguilhem qui est à la source de cette analyse : « Presque tous voyaient dans Hegel le père spirituel du germanisme et du pangermanisme. Tous les penseurs allemands, à partir de lui, étaient victimes d'un préjugé de caractère nationaliste, né de circonstances dont on faisait remonter jusqu'à lui la responsabilité : la guerre de 1870 et la victoire de la Prusse. A quoi s'ajoutait, à la fois comme cause et effet de cette hostile ignorance, que personne ne s'attachait à traduire en français les textes de Hegel. L'entreprise était effectivement ardue et la traduction de textes étrangers est une œuvre généralement — et bien à tort — jugée peu glorieuse. L'ancienne traduction de Vera ne jouissait que d'un crédit limité. C'était un pis-aller. » G. CANGUILHEM. « Hegel en France », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 28, n° 4 (1948), p. 284.

³² *Ibid.*, p. 12.

effectivement un important jalon dans l'histoire du développement des études hégéliennes en France.

Aleksandr Kojevnikov fait son éclatante apparition dans le paysage intellectuel français au moment précis où l'engouement croissant pour Hegel, dont on mesure de plus en plus la force et l'envergure du système philosophique, se heurte encore péniblement à l'hermétisme des écrits.

Le professeur Kojève est sans exception dépeint par ses biographes comme un personnage fort charismatique dont la grande intelligence – la plus grande de sa génération à en croire Raymond Aron – contribuera à « adapter » la complexité rébarbative de la pensée hégélienne pour en simplifier et en favoriser l'accès. L'interprétation « créative » qu'il en propose tient cependant davantage de la ruse pédagogique vouée à capter l'attention des auditeurs et pâtit ainsi considérablement des nombreux écarts théoriques qu'elle s'autorise. En d'autres mots, si par sa lecture originale Kojève réussit l'exploit de « [rendre] présent un Hegel absent de ses textes », il faut inévitablement ajouter toutefois que la « vivacité de [son] hégélianisme s'est payée de son inexactitude »³³.

[Sa] lecture de Hegel est très vite apparue comme unilatérale, son interprétation comme violente, la masse de textes qu'il ne retenait pas, pour raison d'incompatibilité avec sa lecture et sa conception de l'essence de l'hégélianisme, comme trop considérable pour ne pas éveiller le soupçon.³⁴

La lecture kojévienne de l'hégélianisme est à ce point personnelle dans la manière péremptoire d'accentuer certaines idées et d'en éluder délibérément certaines autres, quand cette recomposition libre ne concerne pas des textes entiers, qu'il apparaît bientôt préférable d'employer le terme de « kojévisme ». « Bref, il y a, si l'on veut, un "kojévisme", dont le rapport à l'hégélianisme apparaît pour le moins problématique »³⁵, souligne le philosophe Guy Haarscher.

La multiplication des articles et des journées d'études³⁶ dédiés à Kojève et au kojévisme depuis le tournant du XXI^e siècle atteste cette nouvelle (et impérative) « mission des

³³ B. BOURGEOIS. « Spectres de Hegel [...] ».

³⁴ G. HAARSCHER. « Kojève et le droit pénal », dans F. RINGELHEIM (dir.). *Punir mon beau souci : pour une raison pénale*, Bruxelles : Éditions de l'U.L.B., 1984, p. 85.

³⁵ *Ibid.*, p. 86.

³⁶ La Bibliothèque nationale de France a tenu une journée « Hommage à Alexandre Kojève » en 2003. F. DE LUSSY (dir.). *Hommage à Alexandre Kojève : Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*, Nouvelle édition [en ligne], Paris : Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2007, p. 7.

hégélianisants », soucieux de départager avec justesse les vues de l'interprète et de l'interprété et, par conséquent, « de rendre Hegel aujourd'hui encore aussi présent que Kojève l'avait fait, mais dans un respect beaucoup plus grand du contenu manifeste des textes hégéliens »³⁷. Lors de sa conférence, *Kojève, Le temps du sage* en 2003, Kervégan résume la situation en posant le même constat, à savoir qu'une « bonne part du commentaire hégélien contemporain [...] s'inscrit en faux contre l'image de l'hégélianisme développée par Kojève dans ses séminaires »³⁸.

Les appels bien souvent passionnés pour la « redécouverte » de Hegel, aussi justifiés soient-ils, et l'anathème immérité jeté sur Kojève, qui traduisent hors de tout doute la profonde marque laissée par celui-ci, ont pour conséquence d'occulter son génie propre. S'inscrivant dans le mouvement de reconnaissance de la philosophie kojévienne, Kervégan invite à considérer son principal ouvrage, *Introduction à la Phénoménologie de l'Esprit*, d'abord comme une « remarquable introduction à la lecture d'Alexandre Kojève, [un] penseur original et profond »³⁹. Bien qu'il ait intentionnellement « schématisé le contenu de la *Phénoménologie* »⁴⁰, comme il l'affirme lui-même dans une lettre devenue célèbre, il demeure que Kojève construit par l'originalité de ses commentaires exégétiques une pensée forte et digne d'intérêt.

Tenter de comprendre comment s'est forgé en France le rapport à la pensée de Hegel, et plus spécifiquement au concept de dialectique, nécessite donc de prendre en compte ces « défigurations assez graves »⁴¹ qui sont autant de « trahisons extrêmement créatrices »⁴² introduites par le philosophe Kojève. Elles constituent une couche interprétative

³⁷ B. BOURGEOIS. « Spectres de Hegel [...] ».

³⁸ J.-F. KERVÉGAN. « Kojève, Le temps du sage », dans F. DE LUSSY (dir.). *Hommage à Alexandre Kojève* [...], p. 17.

³⁹ *Idem*.

Philippe Sabot, dans l'article *De Kojève à Foucault : La « mort de l'homme » et la querelle de l'humanisme*, avance la même idée en des termes similaires : « [Plutôt] que d'une "introduction à la lecture de Hegel", il faudrait en effet parler d'une "initiation" à la pensée de Kojève, en tant que celle-ci s'est elle-même élaborée à l'occasion ou au contact du texte hégélien, mais aussi à partir d'emprunts et de reformulations plus ou moins personnelles de ce texte. » P. SABOT. « De Kojève à Foucault : La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », *Archives de Philosophie* 72, n° 3 (2009), p. 525-526.

⁴⁰ J. GWENDOLINE et P.-J. LABARRIÈRE. « Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance Inédite », *Genèses* 2, n° 1 (1990), p. 131-37. Voici un extrait de cette lettre du 7 octobre 1948 : « J'ai fait un cours d'anthropologie philosophique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. Ainsi, par exemple, en renonçant au monisme hégélien, je me suis consciemment écarté de ce grand philosophe. D'autre part, mon cours était essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits. C'est pourquoi j'ai consciemment renforcé le rôle de la dialectique du maître et de l'esclave et, d'une manière générale, schématisé le contenu de la phénoménologie. »

⁴¹ B. BOURGEOIS. « Spectres de Hegel [...] ».

⁴² *Idem*.

additionnelle que toute analyse méticuleuse de l'évolution de la philosophie française contemporaine ne peut négliger.

– Le piège hégélien : vers une condamnation de la dialectique

La spécificité de l'hégélianisme kojévien tient premièrement à la place prépondérante, voire disproportionnée, accordée au thème de la violence. Kojève radicalise à dessein les tensions inhérentes au système hégélien et fait ainsi fi de considérations herméneutiques au profit d'une approche narrative plus attrayante. « De façon générale, son interprétation, loin de mettre l'accent sur l'aspect raisonnable et pacifiant de la lecture hégélienne, insiste avec complaisance sur les moments paradoxaux, excessifs, violents et surtout sanglants »⁴³. Plus précisément, Kojève propose une « conception terroriste » de l'histoire axée sur les moments révolutionnaires et meurtriers⁴⁴. Les commentateurs qui s'intéressent de plus près à la carrière diplomatique qu'entreprend le philosophe à partir de 1945 au sein du ministère des Finances, où il agit comme « éminence grise »⁴⁵, lisent en filigrane de cette conception de l'histoire les profondes convictions politiques qui l'animent et qui sont largement identifiées à un « hégélianisme de gauche » marxisant⁴⁶. L'un des auteurs qui défendent cette position, Stanley Rosen, décrit ainsi dans *Hermeneutics as Politics* l'enseignement professé par Kojève à l'École des hautes études : « It was not an act of philological scholarship, but an act of revolutionary propaganda »⁴⁷.

Au centre de la version kojévienne de l'histoire, d'une histoire que rend désormais captivante l'impitoyable développement, se trouve l'homme. Le rôle de premier plan qui lui est accordé constitue l'une des plus grandes infidélités à l'esprit de l'hégélianisme qui sont reprochées à son fameux interprète. L'« anthropogénèse » de Kojève, résultat du « détournement

⁴³ V. DESCOMBES. *Le même et l'autre* [...], p. 25.

⁴⁴ Rappelons ici l'anecdote étonnamment révélatrice selon laquelle, quelques semaines avant sa mort, Kojève avait déclaré au sujet des manifestations de Mai 68, que « donc rien ne s'est passé » puisqu'il n'y a eu aucun mort. D. AUFFRET. *Alexandre Kojève : La Philosophie, L'État, la fin de l'Histoire*. Figures, Paris : Grasset, 1990, p. 578.

⁴⁵ F. DE LUSSY. « Un classique méconnu », dans F. DE LUSSY (dir.). *Hommage à Alexandre Kojève* [...], p. 7 (en note de bas de page).

⁴⁶ L'expression « hégélianisme de gauche » est de Descombes. Au sujet des aspirations et du parcours politiques de Kojève, voir notamment les ouvrages : S. DRURY. *Alexandre Kojève: the roots of postmodern politics*, New York: St. Martin's Press, 1994, et S. ROSEN. *Hermeneutics as politics*, Odeon, New York: Oxford University Press, 1987.

⁴⁷ S. ROSEN. *Hermeneutics as politics* [...], cité dans M. KWIEK. « Between the Community and the Text (French Philosophy, Politics, and the Figure of the Intellectual – from Sartre to Foucault) », *Trames* 2 (52/47), n° 2 (1 janvier 1998), p. 173.

anthropologique » de la philosophie hégélienne, signifie que l'action de l'homme, qui n'est autre que sa liberté à s'opposer au monde, est donnée pour seul et unique moteur de la vérité : « [L'interprétation de Kojève] se veut humaniste en ceci qu'elle fait de l'histoire humaine le lieu où tout se décide. Il n'y a de vérité que dans l'histoire [...]. L'action, et non l'être, fournit la règle de la vérité »⁴⁸.

Cette interprétation humaniste, dans laquelle le courant existentialiste trouvera un nouveau souffle, est à l'origine de l'expression « ontologie dualiste » qui est le plus souvent prêtée à la philosophie kojévienne. Cherchant à expliciter le dynamisme de la dialectique hégélienne, Kojève distingue deux ordres ontologiques qui sont respectivement associés aux idées de négativité et de positivité. Il y a d'une part le monde de l'homme, qui est aussi celui de l'histoire où se décide la vérité et, d'autre part, celui de la nature qui, lui, est statique. La partition tranchée des régimes ontologiques entre l'homme (non-être) et la nature (être), par laquelle s'expose le dualisme caractéristique de la pensée de Kojève, s'appuie en substance sur l'articulation de trois idées fondamentales : « Positivité de l'être, humanisation du néant et essence négative de la liberté ; ces trois thèses sont inséparables »⁴⁹.

En simplifiant, il est possible de présenter le glissement de la dialectique hégélienne vers la « dialectique anthropologique »⁵⁰ de Kojève comme le résultat de ce laborieux effort qui vise, selon la très belle formule de Descombes, à « humaniser le néant ». Un effort qui se révèle très coûteux, fait-il en même temps remarquer, car faire du néant l'apanage de l'homme, et faire ainsi de ce dernier « la règle de la vérité » grâce à son inépuisable liberté de nier l'être, ne va pas sans de profondes conséquences logiques. « Kojève, dans le but de donner figure humaine au négatif, est amené à répartir l'identité et la différence entre les régions de l'univers. Ici, les difficultés commencent »⁵¹.

Le détournement (ou « l'adaptation » comme préféreront le dire les disciples de Kojève) de l'hégélianisme vers une philosophie de l'histoire paie le prix fort sur le plan de la logique. L'intérêt accru dont fait l'objet le chapitre quatre de la *Phénoménologie* en donne une éloquente confirmation. La dialectique du maître et de l'esclave, développée à la section A

⁴⁸ V. DESCOMBES. *Le même et l'autre* [...], p. 41-42.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁰ J. JUSZEZAK. *L'anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne : Marx, Nietzsche, A. Kojève, E. Weil*, Paris : Éditions Anthropos, 1977, p. 130.

⁵¹ Au terme d'une analyse logique, Descombes affirme l'échec de la philosophie kojévienne. Il conclut, en résumé, que l'ontologie dualiste développée par Kojève suppose l'isolement (ou la juxtaposition simple) de l'identité et de la différence, ce qui entraîne la conséquence « bien connue depuis le *Sophiste* de Platon », de leur impossible détermination.

de ce chapitre, est reprise par Kojève afin de servir de clé de lecture pour son propre projet philosophique, ce qui l'éloigne d'autant du système hégélien au sein duquel elle s'insère comme la pièce d'un tout :

[On] a également souligné que l'ouvrage de 1807 ne pouvait sans dommage se trouver isolé du reste du système [...], et que la « Lutte du maître et de l'esclave » ne pouvait, sans distorsions excessives, se trouver placée au centre, ni de la *Phénoménologie*, ni *a fortiori* de l'œuvre en général.⁵²

Se concentrant sur la dialectique du maître et de l'esclave, et mettant en exergue les thèmes de la violence, de la lutte et du travail qu'elle engage, Kojève remédie admirablement, de l'avis de son élève et « éditeur »⁵³, Raymond Queneau, au problème de l'« escamotage de l'homme »⁵⁴ par Hegel. Ce faisant, toutefois, la dialectique hégélienne se trouve strictement « périodisée »⁵⁵, son développement uniquement compris à travers son ancrage historique, et donc coupée de la réflexion logique qui en fournit l'assise.

C'est, soit dit en passant, le reproche qu'on peut adresser à l'interprétation kojévienne de la *Phénoménologie* : d'être trop exclusivement une lecture historique de cette dialectique qui, ici, du point de vue de Hegel, répond d'abord à une nécessité logique.⁵⁶

La dialectique, telle qu'elle est développée dans la *Phénoménologie*, et de façon plus évidente encore dans l'*Encyclopédie* par exemple, est en effet essentiellement liée, de l'aveu de son auteur, au destin de la logique. Elle se veut un frein au dessèchement de la logique classique et à sa regrettable réduction à la « mécanique syllogistique »⁵⁷. La « nécessité logique » à laquelle elle répond, d'après l'analyse du logicien Dominique Dubarle, recoupe fondamentalement l'ambition d'une « restauration de l'idée logicienne véritable »⁵⁸.

Hegel voit dans la logique classique et dans son devenir jusqu'à notre époque tous les signes de l'influence prépondérante de l'entendement, avec pour

⁵² G. HAARSCHER. « Kojève et le droit [...] », p. 85-86.

⁵³ Raymond Queneau est à l'origine de la publication de l'œuvre la plus connue de Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, qu'il compose à partir de ses notes de cours prises pendant les conférences de ce dernier. Rappelons que Kojève lui-même a très peu publié en raison notamment de la conviction, toute hégélienne, que l'Histoire était arrivée à son terme et qu'il n'y avait dès lors plus rien à dire.

⁵⁴ J. JUSZEZAK. *L'anthropologie de Hegel* [...], p. 12.

⁵⁵ T. HENTSCH. *Le temps aboli* [...], p. 193.

Hentsch fait ici référence à la *Phénoménologie* qui, contrairement aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, ne présente pas les étapes du développement de la dialectique dans une correspondance directe à un moment précis de l'histoire.

⁵⁶ *Idem* (en note de bas de page).

⁵⁷ D. DUBARLE et A. DOZ. *Logique et dialectique* [...], p. 19.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 11 (en note de bas de page).

conséquence le détournement progressif de la logique hors de sa condition et loin de sa destination philosophique.⁵⁹

Dans le prisme unique de l'entendement, la logique est formalisée et, fixée de la sorte, privée de son fondement métaphysique originel. La dialectique est alors appelée au sauvetage de la logique classique qu'elle doit soustraire au péril que représente sa mathématisation en se proposant elle-même comme la logique qui renoue avec ses racines ontologiques. Cette logique restaurée, et donc revitalisée, constitue pour Hegel la logique propre de la pensée philosophique. « Elle fera la synthèse de ce que la philosophie ancienne avait divisé en distinguant la logique (formelle) et l'ontologie »⁶⁰.

La nature foncièrement dialectique de la logique dans la philosophie hégélienne occupe une place déterminante dans notre recherche puisqu'elle concentrera et structurera les récriminations que lui adresseront (la plupart du temps implicitement) les penseurs contemporains français.

D'abord, et plus superficiellement, l'aversion déclarée de Hegel pour l'entendement suffit à nourrir la réticence des Français. La tradition philosophique française, explique Bourgeois en s'inspirant du diagnostic de Hegel, se caractérise par « sa fixation obstinée à l'entendement » et ne pouvait que vivement rejeter une pensée qui suggère de s'en émanciper par le concours d'une contradiction « promue en principe de l'être »⁶¹. « La répugnance idéale et théorique » à l'égard de la démarche dialectique prend ainsi pied dans cette sensibilité culturelle qui s'exprime en France « au plus loin du négativisme lui-même autonégateur de la raison dialectique, dans la positivité pacifiante d'un rationalisme plus conforme à son génie propre, celui de l'entendement soucieux de ne pas se contredire »⁶².

Le projet de réhabilitation de la logique classique que supporte la dialectique apparaît en conséquence irrecevable pour l'esprit français qui boude l'idée de positivité du négatif, c'est-à-dire de présence active du non-être à l'intérieur de l'être. Comme le précise Descombes dans les termes de la logique formelle, cette idée difficile, qui est la clé de voûte de la dialectique hégélienne, pose en outre un défi de taille à sa compréhension logique :

[La dialectique] s'oppose à l'interprétation analytique de la copule, interprétation selon laquelle le mot « est » (dans la proposition S est P)

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁶¹ B. BOURGEOIS. « L'idée dialectique [...] », p. 45.

⁶² *Ibid.*, p. 46.

signifierait l'identité du prédicat P au sujet S. Elle introduit, par un geste dont le sens doit être maîtrisé, la différence au sein de l'identité. Mais la différence s'énonce par un jugement négatif : « A n'est pas B ». L'interprétation dialectique de l'être va ainsi faire apparaître un certain ne pas être, intérieur à l'être, dont la logique formelle est bien en peine de rendre compte.⁶³

La compréhension de ce « geste » évoqué par Descombes, qui prend dans le vocabulaire hégélien le nom de contradiction interne (interne à l'être), se révèle un défi dans la mesure où elle déborde les limites de l'entendement. « La compréhension dialectique de la contradiction est pour l'entendement le seuil en deçà duquel il établit son propre domaine et qu'il refuse de passer »⁶⁴. Étrangère à l'entendement, qu'elle aspire à dépasser au profit de la raison (spéculative), la dialectique exige en somme pour son approche un effort d'imagination que la tradition rationaliste française n'était déjà pas encline à fournir.

Dans ce contexte, « la concrétisation anthropologique » de la dialectique hégélienne réalisée par Kojève, qui néglige les visées logiques de son auteur, prend des allures de tour de force. Plus dualiste que dialectique, plus historique qu'ontologique, elle parvient en effet à assouplir la « défiance de l'entendement français » et à faire reculer le persistant « préjugé antidialectique » qui l'accompagne. Son coup de maître tient à sa traduction du thème dialectique, dont la fidélité va moins à l'esprit de Hegel qu'à l'héritage philosophique français : « La philosophie française, représentée en sa cime par l'humanisme issu de Descartes, fut toujours plus *anthropologique* que la philosophie spécifiquement allemande, qui s'est proclamée volontiers *théologique* [...] »⁶⁵.

⁶³ V. DESCOMBES. *Le même et l'autre* [...], p. 50.

⁶⁴ D. DUBARLE et A. DOZ. *Logique et dialectique* [...], p. 23.

⁶⁵ B. BOURGEOIS. « L'idée dialectique [...] », p. 56 (l'italique est de l'auteur).

– La neutralisation du piège hégélien : la réinterprétation du nietzschéisme en 1960

[En] 1945, tout ce qui est moderne vient de Hegel [...]. En 1968, tout ce qui est moderne [...] est hostile à Hegel. La différence des deux générations est dans cette inversion du signe sous lequel se déclare le rapport à Hegel : un signe moins remplace partout le signe plus.

Vincent Descombes

Tout en élation et en radicalisation, le traitement que Kojève réserve à la philosophie hégélienne contribue à dépasser les premières heures de la réception française de la dialectique, décrite par René Berthelot en 1907 comme « naïve, confuse et souvent erronée »⁶⁶, pour ouvrir la courte mais déterminante période de la « profession de foi dialectique »⁶⁷ en France. La forme que prend cette brève « parenthèse dialectisante »⁶⁸ laisse cependant aisément présager le retour en force du réflexe antidialectique français. Kojève lui en pave bel et bien la voie en suscitant l'intérêt à mesure qu'il dramatise son propos : en amplifiant la brutalité de la lutte dialectique, qu'il transpose sur le strict plan d'une histoire désormais achevée, il insuffle ainsi à une philosophie de la totalité l'atmosphère oppressante d'une pensée totalitaire⁶⁹.

La forte résistance critique attisée par le plus que jamais grave et imposant Hegel au sortir de la Seconde Guerre mondiale est donc celle, il faut insister sur ce point, d'une « certaine lecture » de sa philosophie. Cette « certaine lecture » éclaire mieux qu'aucune autre la phase de transition entre les générations d'intellectuels français de l'époque et leur volte-face à l'égard de la dialectique.

Nous pouvons voir dans l'évolution récente de la philosophie en France le passage de la génération des « 3H », comme on disait après 1945, à la génération des trois « maîtres du soupçon », comme on dira en 1960. Les 3 H sont Hegel, Husserl, Heidegger, et les trois maîtres du soupçon sont Marx, Nietzsche et Freud.⁷⁰

Le néo-hégélianisme kojévien encourage effectivement, par ces quelques aspects que nous avons soulevés, le renversement des anciens maîtres à penser. Son influence, marquée dans

⁶⁶ V.Y. MUDIMBE et A. BOHM. « Hegel's Reception [...] », p. 11.

⁶⁷ B. BOURGEOIS. « L'idée dialectique [...] », p. 51.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁹ C. GODIN. *La totalité* [...], p. 381 : « Les adorateurs du fragment et de la différence ont jeté sur les philosophies de la totalité le soupçon mortel du totalitarisme. »

⁷⁰ V. DESCOMBES. *Le même et l'autre* [...], p. 13.

le cas du marxisme, se lit également dans le mouvement prochain de réinterprétation de la philosophie nietzschéenne. Quelques-uns de ses thèmes forts – la violence, la terreur, la lutte – sont en effet susceptibles de plaire aux lecteurs de Nietzsche : « Dans la version qu'en donne Kojève, la pensée hégélienne présente certains traits qui pouvaient séduire un nietzschéen : elle a quelque chose d'aventureux, de risqué [...] »⁷¹.

Dans une certaine mesure, l'enseignement de Kojève se situe à la source de l'une des plus célèbres querelles intellectuelles de l'histoire de la philosophie contemporaine, soit celle des hégéliens et des nietzschéens. Elle constitue en quelque sorte une introduction à cet affrontement *in absentia* de Hegel et de Nietzsche dont la forte divergence des instincts philosophiques résistera si difficilement à la caricature.

Avec toutes les nuances qui s'imposent, toutefois, la rencontre entre ces penseurs modernes de la dialectique et du tragique rend efficacement compte de l'effervescence qui distingue la philosophie française à la suite de l'épisode kojévien – épisode qui trouvera son prolongement avec l'épigone existentialiste, Jean-Paul Sartre. Les multiples déclinaisons de cette opposition, par trop souvent schématiques, laissent malgré tout apercevoir les principales lignes de fracture suivant lesquelles se définissent les positions adverses : à la tyrannie hégélienne s'oppose la transgression nietzschéenne, à la raison l'instinct, au concept l'écriture, à la clarté le mystère, et ainsi de suite. Nietzsche, le philosophe du *polemos*, se révèle depuis sa redécouverte dans les années 60, notamment avec le colloque de Royaumont qui lui est consacré en 1968, l'allié tout naturel pour s'affranchir du devenir hégélien. En face de Hegel, note Bourgeois, « le siècle reprend volontiers la célébration nietzschéenne de la pluralité originelle dispersée, du chaos, qui s'essaie en des *structurations précaires* »⁷².

L'analyse de cette opposition, en apparence toute simple, laisse découvrir la difficulté première qui traverse notre recherche : toute lecture binaire de ce conflit philosophique tranche par défaut en faveur de Hegel puisque, au royaume de la contradiction interne, toute négation (nietzschéenne ou autre) n'est toujours qu'une confirmation en latence. « Toute philosophie, certes, est de façon plus ou moins profonde et distincte un établissement dans le Concept, et cela en dépit de toutes les incertitudes et les négations possibles »⁷³. La confrontation des parties, à plus forte raison lorsqu'elle est frontale, est donc une victoire implicite de la pensée dialectique et elle manque à tout coup le terrain sur lequel se joue

⁷¹ *Ibid.*, p. 26.

⁷² B. BOURGEOIS. « Le XX^e siècle philosophant [...] », p. 231 (nous soulignons, et y reviendrons).

⁷³ D. DUBARLE et A. DOZ. *Logique et dialectique* [...], p. 63.

véritablement la lutte. Ce terrain est celui d'une contradiction d'un autre type, d'une contradiction non plus interne, ni dynamique, mais *supportée* :

Pensée de la contradiction (« se contredire est le mouvement essentiel d'une telle pensée »), la pensée nietzschéenne ne réconcilie jamais les contraires, n'unifie jamais les oppositions et les contradictions dans une synthèse supérieure, mais les fait coexister dans une extrême limite.⁷⁴

Cette *autre* contradiction, comme nous le verrons à partir de la rencontre de Maurice Blanchot et de Gilles Deleuze, sera essentiellement le fait d'une pratique du langage tournée vers le paradoxe qui est toute à la fois pour la littérature et la philosophie (et dans une proportion difficile à établir) l'expérience et la conceptualisation d'une question.

⁷⁴ M. ANTONIOLI. « Nietzsche et Blanchot : parole de fragment », dans É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, p. 104.

Y a-t-il enfin un langage hors de la dialectique ou ne peut-il y avoir qu'un langage stigmatisé qui confirmerait encore et toujours que « l'abandon de Hegel est une blessure qui ne guérit pas »⁷⁵ ? Revoilà le problème fondamental, délicat et obstiné, auquel se heurtent tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la philosophie de la différence, et plus largement à la philosophie contemporaine. L'issue de ce problème, qui porte du même souffle aux limites du langage et de la philosophie, se perd fréquemment dans une profession de foi qui cultive tout aussi vivement la complaisance de ses adeptes que l'agacement de ses contempteurs. Consciente du caractère sensible d'un tel sujet, nous proposons néanmoins une lecture qui risque de ne satisfaire ni l'une ni l'autre de ces positions adverses. Ce sera celle d'un parti pris pour un langage non dialectique⁷⁶, plutôt qu'antidialectique, qui ne pose plus en termes exclusifs inventivité et rigueur intellectuelle et qui révèle, voire mieux relève, « la confusion de l'irrationalisme et de l'illogisme »⁷⁷ qui en biaise bien souvent la réception.

L'examen de la fonction du paradoxe au sein du langage à la fois littéraire et philosophique, contribue à faire voir dans quelle mesure la résistance à la dialectique exhorte à repenser le « territoire » de la philosophie. En posant un regard croisé sur l'espace notionnel de Blanchot, l'écrivain du neutre, et l'univers conceptuel de Deleuze, le philosophe de la différence, nous chercherons à rendre compte du paradoxe comme mise à l'épreuve du langage philosophique depuis la littérature et la philosophie. Car l'écriture blanchotienne et deleuzienne éclairent, par leurs dissemblances autant que par leurs écueils respectifs, le respect d'une « méthode » (ou non-méthode) qui excède le simple artifice rhétorique et appelle à une autre dialectique.

⁷⁵ B. BOURGEOIS. « Le XX^e siècle philosophant [...] », p. 232.

⁷⁶ Le terme « non-dialectique » est plus précisément associé à un langage ou à une exigence, voire à un mouvement, une parole ou une nuit, dans l'œuvre de Blanchot. Il ne s'oppose pas à la dialectique, mais l'accompagne comme ce qui lui est pourtant radicalement étranger. M. BLANCHOT. *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 38 : « [C'est] pourquoi il faut toujours qu'il y ait au moins deux langages ou deux exigences, l'une dialectique, l'autre non dialectique [...] ». Nous utiliserons ce terme plus généralement pour désigner une écriture ou une pensée qui tendrait (ou parviendrait) à se rendre étrangère à la dialectique hégélienne.

⁷⁷ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze*, Vocabulaire de--, Paris : Ellipses, 2003, p. 81. Zourabichvili cite Deleuze qui, dans *Logique du sens* (1969) et *Francis Bacon : Logique de la sensation* (1981) notamment, « appelait de ses vœux "une nouvelle logique, pleinement une logique, mais qui ne nous reconduise pas à la raison", une "logique irrationnelle", "une logique extrême et sans rationalité"[...] ».

i. Le neutre chez Blanchot : la *neutralisation littéraire* de la dialectique

– Le neutre dans le réseau notionnel blanchotien

♦ Ces noms, lieux de la dislocation, les quatre vents de l'absence d'esprit soufflant de nulle part : la pensée, lorsque celle-ci se laisse, par l'écriture, délier jusqu'au fragmentaire. Dehors. Neutre. Désastre. Retour.

L'Écriture du désastre

Le neutre est, parmi les notions sur lesquelles vient fréquemment s'appuyer la pensée de Blanchot, celle qui traduit le plus explicitement la façon dont se décline la question de la dialectique dans l'écriture.

Dans l'appel du neutre, se précipitent tous ses visages : Dehors, Désastre, Infini, Tout Autre, Ailleurs, l'inaccessible quotidien, le fragmentaire, le ressassement de l'éternel retour ou de l'« attente l'oubli », le silence qui parle et qu'on ne peut faire taire, l'absence de tout et d'elle-même, l'art en souci de lui-même, l'origine inoriginelle, l'impossibilité de mourir...⁷⁸

Par son appellation déjà, le neutre blanchotien annonce la fuite de la polarité négation-affirmation qui porte l'identité dans la dialectique hégélienne. Et cette fuite prend la forme d'un détour que seul l'acte d'écrire peut exécuter. Le neutre est en effet ce vers quoi ne peut tendre qu'une écriture qui chercherait à se détourner d'elle-même, c'est-à-dire qui s'ingénierait à se soustraire à l'identité engendrée par son exercice. Il est ainsi l'impossible objet d'une pratique littéraire qui œuvrerait en ce sens, par un travail d'épuisement du langage, à dire moins qu'il ne dit, à faire que « le tout [soit] moins grand que ses parties »⁷⁹. Le neutre est en somme la marque d'un jeu disproportionné où le négatif est révélé comme toujours en excès, où la négation travaille cette fois à se dérober à une affirmation qui ne saurait plus la recouvrir entièrement et laisserait pressentir la passivité de cet *extra-être*. Le caractère transgressif d'une telle pensée apparaît plus clairement au moment où l'on pose la négation comme ce qui prolifère pour ne plus être dépassé, et ainsi comme ce qui est mis au profit d'une rupture du mouvement dialectique.

[II] faut perdre la naïveté de croire qu'on puisse, une fois pour toutes, excéder ses limites, [...] demandons-nous si ce n'est pas en faisant obstinément son jeu

⁷⁸ M. BIETLOT. « Blanchot et Hegel [...] », p. 13.

⁷⁹ F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Le Chemin, Paris : Gallimard, 1971, p. 19.

qu'il nous arriverait de [...] déjouer [la dialectique] ou de la mettre en défaut en ce qu'elle ne saurait défaillir.⁸⁰

- Le neutre et la dialectique : la question la plus profonde et la question d'ensemble

[C'est] à la question du tout que nous nous heurtons en premier lieu, ce qui revient à dire que la première question, celle contre laquelle nous nous portons, tête baissée plutôt que tête haute, est la question de la dialectique, celle de sa validité et de ses limites [...].

L'Entretien infini

Le neutre, contradictoire asymétrique qui nie la coïncidence de l'affirmation et de la négation, creuse la distance qui sépare Blanchot de Hegel. Il parcourt l'ensemble de la production littéraire blanchotienne tantôt comme thème, tantôt comme forme. Dans les essais, tel *L'Entretien infini*, et plus particulièrement *L'Écriture du désastre*, où le thème et la forme se confondent plus que jamais, son rapport à la dialectique se révèle plus sensible. L'opposition de la question d'ensemble (dialectique) et de la question la plus profonde (neutre) à laquelle est consacré le deuxième chapitre de *L'Entretien infini* expose en quoi consiste la difficulté de ce rapport :

Nous comprenons donc pourquoi aujourd'hui où la dialectique prend possession de tout, cette nécessité d'interroger qui nous presse en nous portant vers la question d'ensemble, nous presse aussi en nous attirant, d'une manière insistante, dans cette question qui ne se pose pas et que nous appelons par défi, par dérision, par rigueur, la question la plus profonde – ou la question du neutre.⁸¹

La question la plus profonde, appelée aussi « l'autre question, question de l'Autre, mais aussi question toujours autre »⁸², est essentiellement « *la question qui ne se pose pas* »⁸³. Elle est la question impossible ou l'impossibilité de questionner faite question. Bien que sa seule évocation soit éminemment problématique, Blanchot énumère ces quelques traits pour la décrire : « La question profonde est frivole et effrayante ; elle est divertissante, aimable et mortelle »⁸⁴. Ces rares caractéristiques, qui font simultanément intervenir les notions de jeu et d'inquiétude, traduisent son évanescence et son irréductibilité. Elle est insaisissable et son

⁸⁰ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980, p. 120.

⁸¹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 21.

⁸² *Ibid.*, p. 34.

⁸³ *Ibid.*, p. 20 (l'italique est de l'auteur).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 22.

mode est celui de la fuite. Ainsi, la « question la plus profonde est telle qu'elle ne permet pas qu'on l'entende [...] »⁸⁵.

Impossible, silencieuse, elle est recouverte par cette autre question, ambitieuse et bruyante, de l'ensemble. La question d'ensemble, ou « question du tout »⁸⁶, est la question centrale vers laquelle convergent toutes les questions. Elles lui appartiennent toutes, comme appartiennent à la dialectique toute affirmation et toute négation (qui est pour elle affirmation partielle).

La mise en relation de ces deux questions fondamentales, qui les découvre à la fois opposées et complémentaires, ne laisse nul doute quant à l'issue de leur rencontre : « Ce débat entre la question d'ensemble et la question la plus profonde est le débat où vient en question la dialectique. Pour la dialectique, ce débat lui appartient encore »⁸⁷.

La question du tout, la question qui comprend tout, est donc toujours le péril de la question profonde, qui lui échappe. Mais ce péril, cette menace assourdissante qui ne cesse de l'étouffer, n'en trahit que plus manifestement le silence constitutif. Quand tout, enfin, a été questionné, le neutre se profile dans l'absence de question. « Quand la dialectique règne, rassemblant toutes choses dans l'unique question d'ensemble, quand, par son accomplissement, tout s'est fait question, alors se pose la question qui ne se pose pas »⁸⁸.

La question la plus profonde, qui résonne avec plus d'insistance dans l'achèvement triomphal de la question d'ensemble, n'en demeure pas moins une insondable exception. Elle demeure résolument étrangère à la dialectique, de même, insiste Blanchot, qu'à toute ontologie. Blanchot revient d'ailleurs sur ce point (point majeur en ce qui nous concerne) dans une longue note de bas de page explicative :

Il semble que ce long texte ne réussisse que sur un point : à préciser qu'il y a une question que la question du tout (l'accomplissement dialectique), elle qui porte tout, ne comprend pas – et sur cet autre point : que cette question qui échappe ne saurait se confondre avec la problématique de l'être.⁸⁹

En face de la toute-puissance de la dialectique, la question la plus profonde puise sa souveraineté dans la forme d'écriture qui la maintient comme fuite. La question profonde, explique Blanchot, « *c'est la parole comme détour* », un détour « qui ne peut être saisi par

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 32.

une affirmation, ni refusé par une négation, ni élevé par l'interrogation jusqu'à la possibilité, ni rendu à l'être par une réponse»⁹⁰. Elle persiste dans le mouvement de dérobade qu'exprime de la meilleure des façons le langage littéraire. C'est au sein de la littérature que peut sourdre la question inaudible du neutre lorsque le paradoxe déjoue en les déséquilibrant les forces contraires de la contradiction hégélienne.

– Écriture du paradoxe : la mise en échec de l'identité logique

Le paradoxe est ce qui rend à la littérature cette liberté de triturer le sens jusqu'à en perdre l'origine et la consistance, jusqu'à sa dispersion. Et *L'Écriture du désastre* en donne certainement la plus forte illustration. Non seulement les oppositions s'y multiplient-elles, mais surtout, elles s'entrecroisent et se répètent jusqu'à ce que les mots exposent dans leur discordance l'échec de la synthèse. Le paradoxe signe donc l'impossibilité, pour le mot, ou l'identité, d'un retour à soi accompli, satisfait, immobile. Françoise Collin, dont nous sommes largement redevable de l'analyse, résume ainsi la fonction du paradoxe dans la pensée blanchotienne :

Pour Blanchot, des affirmations telles que : La parole est silence, le souvenir oublie, malgré l'opposition qu'elles semblent contenir, sont, plutôt que contradictoires, paradoxales. Alors que la contradiction, dans l'affrontement des déterminations antagonistes, est moteur de son propre dépassement [...], le paradoxe, lui, indique et maintient l'écart insurmontable [...]. La contradiction dit que A égale non-A, le paradoxe dit que A n'égale pas non-A [...]. La contradiction dialectique est un affrontement dans lequel la dualité, surmontée en triade, fonde l'unité ; le paradoxe opère la désintégration de l'un lui-même.⁹¹

Le paradoxe délie ainsi la contradiction interne hégélienne en insinuant entre les déterminations une distance infinie qu'il devient impossible de parcourir à rebours. Il est la clé du détour au gré duquel se déploie, sans autre fin que ce détour même, l'écriture blanchotienne. Il recèle ainsi une compréhension de l'idée de contradiction qui, plutôt que de la supplanter, enveloppe la contradiction dynamique promue par Hegel : « [La] contradiction ne joue pas le même rôle et n'a pas la même valeur pour les deux auteurs. Pour Hegel, la

⁹⁰ *Ibid.*, p. 28 (l'italique est de l'auteur).

⁹¹ F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], p. 197.

contradiction est l'essence de la différence ; pour Blanchot, elle est un mode de la différence »⁹².

– Le langage littéraire fragmentaire et le mouvement dialectique

À l'échelle de l'œuvre, c'est le style fragmentaire qui démultiplie l'effet du paradoxe. « ♦ L'interruption de l'incessant, c'est le propre de l'écriture fragmentaire [...] »⁹³. Le fragmentaire se dit chez Blanchot du fragment qui n'est la partie d'aucune totalité et qui fait paradoxalement de la rupture une forme.

Car si le fragment implique nécessairement une totalité passée ou future, le fragmentaire, lui – c'est en tout cas ce qu'il faut entendre – disperse tout espoir de rassemblement. En appelle ainsi à un à-venir sans totalisation possible. Le fragment, c'est ce qui tranche, mais qui ne peut couper court à l'infini de l'écriture même.⁹⁴

Le fragmentaire, comme écriture de la discontinuité, est donc la forme qui renvoie au paradoxe dans sa capacité à neutraliser les oppositions en forçant leur distension à l'intérieur même du texte comme des mots.

Le désœuvrement opéré par les fragments, par la distance qui distingue ceux-ci en troublant leurs limites, ne laisse pas indemne l'unité des mots qui voudrait s'imposer. En se répondant par-delà leur éloignement, en contestant par leur équivocité la vérité des uns et des autres, les fragments ne cessent de décentrer leur contenu jusqu'à en affecter la portée sémantique. « Le mouvement de l'espacement agit sur le mot, le desserre, le dé-limite, l'étage, l'ouvre à d'autres mots, à d'autres phrases, [...] non plus des termes (identiques) mais ce mouvement qui les écarte d'eux-mêmes et les rend étrangers à eux-mêmes »⁹⁵. Ainsi, dans le mouvement qu'institue l'écriture fragmentaire, en raison duquel le sens, éclaté, ne peut plus se (re)poser nulle part, « l'unité-mot ne résiste pas »⁹⁶. Et les notions phares de la pensée blanchotienne, tels le Neutre et le Désastre, sont les plus forts exemples de ce mouvement qui complique les définitions.

⁹² *Idem.*

⁹³ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 40.

⁹⁴ L. HILL. « Entretien : Sur un désastre obscur », *Espace Maurice Blanchot*, [<http://www.blanchot.fr>], 2002.

⁹⁵ C. LÉVESQUE. *L'étrangeté du texte : essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal : VLB, 1976, p. 106.

⁹⁶ *Idem.*

Mais il ne suffirait pas de s'en remettre au seul terme de mouvement pour rendre le détail de la contribution du fragment à une pratique du désœuvrement ; aussi serait-il plus précis d'évoquer, comme l'a fait Manola Antonioli, l'idée d'un « champ de forces »⁹⁷ afin de soulever la capacité caractéristique du fragment à se tenir hors de toute contradiction comprise en un sens hégélien. Comme Blanchot l'écrit, en référence à la parole nietzschéenne : « La parole de fragment ignore les contradictions, même lorsqu'elle contredit »⁹⁸. Les forces auxquelles les fragments soumettent les mots pour les distancier de leur sens pourraient donc expliquer, par le « mouvement différé »⁹⁹ qu'induit leur multiplicité, une résistance à être figés en opposition. Cette qualité de l'écriture fragmentaire à éluder tout rapport de contradiction est la raison pour laquelle l'œuvre de Blanchot est souvent interprétée comme la recherche d'un langage qui parviendrait à tenir la dialectique à distance, soit un langage non dialectique.

ii. La différence chez Deleuze : transgression logique de la dialectique

– La différence : une révision du principe du tiers exclu

Quelle aventure [celle de la dialectique hégélienne]...
Pouvait-on aller plus loin ? Eh ben oui, pourquoi pas, on
pouvait... euh non, on pouvait jamais, on ne peut... à aucun
moment on ne peut aller plus loin, mais on peut aller
ailleurs...

La voix de Gilles Deleuze

Le paradoxe qui *désœuvre* et tend à une pensée infinie dans l'écriture de Blanchot est ce qui travaille à lui donner fidèlement corps dans la philosophie de Deleuze. « Le problème de la philosophie est d'acquérir une consistance, sans rien perdre de l'infini dans lequel la pensée plonge »¹⁰⁰, peut-on lire dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*. La différence deleuzienne témoigne d'emblée, et plus distinctement que ne le fait le neutre, de ce combat engagé avec la contradiction. Elle renseigne aussi sur le langage au sein duquel elle s'inscrit ; c'est en philosophe que Deleuze aborde la dialectique.

⁹⁷ M. ANTONIOLI. « Nietzsche et Blanchot [...] », p. 103.

⁹⁸ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 231.

⁹⁹ M. ANTONIOLI. « Nietzsche et Blanchot [...] », p. 104.

¹⁰⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Collection « Critique », Paris : Éditions de Minuit, 1991, cité dans P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion de la pensée*, Bibliothèque des philosophies, Paris : J. Vrin, 2008. p. 136.

Les séminaires donnés à l'Université Paris 8 au début des années 80 fournissent un élément d'explication de ce que peut signifier *aborder la dialectique en philosophe*. Deleuze y discute de l'intuition dont la thèse doctorale, publiée 15 ans plus tôt sous le titre de *Différence et répétition*, constitue le développement : la correction de l'interprétation hégélienne de la contradiction. André Doz rappelle ici le caractère novateur d'une telle interprétation (ou relecture) :

Incontestablement, la relecture hégélienne de la contradiction en ce point précis comporte, par rapport à l'approche traditionnelle, un remaniement important. Ce remaniement ressort notamment si l'on se reporte au principe qui, selon Hegel, prend en charge l'opposition : ce n'est autre que le principe du tiers exclu formulé : « quelque chose (quoi que ce soit) est soit A ou non-A ; il n'y a pas de tiers ». Hegel commente : « Ce principe contient tout d'abord que toute chose est un opposé, et quelque chose de déterminé comme positif ou comme négatif. Principe important, dont la nécessité tient à ceci que l'identité passe en diversité et celle-ci en opposition. »¹⁰¹

Afin de prévenir le passage réducteur de l'identité en opposition et ainsi aller *plus loin* que Hegel, ou mieux *ailleurs*¹⁰², Deleuze propose de repenser le principe du tiers exclu. En déplaçant l'attention, ou le point d'appui, sur un nouvel élément de sa formulation, il est à même de réaliser l'économie de son fondement ontologique.

Parce qu'après tout, le principe de non-contradiction, même compris dialectiquement, il patageait toujours dans le verbe « être » : il substituait « n'est pas » à « est », il affectait le verbe être de la négation. Mais dans le principe du tiers exclu, on garde bien le verbe être : x est A ou non-A, mais on déplace, et on déplace sur quoi ? Sur la conjonction « ou ».¹⁰³

Deleuze invite ainsi à accentuer la puissance de la disjonction aux dépens du verbe être. Dès lors, ce n'est plus le « est » qui est le pivot du principe, comme il l'est également dans les deux autres principes logiques, mais bien plutôt la conjonction « ou », nouveauté qui ouvre à la différence. « Enfin, enfin, quelque chose de nouveau qu'on peut respirer. Enfin des conjonctions au lieu de l'éternel verbe être »¹⁰⁴. Le « ou » conduit chez Deleuze à la pensée du « ou bien ou bien » et renvoie, comme l'est l'alternative de Kierkegaard à laquelle elle fait allusion, à une disjonction qui ne relève pas du choix. Elle introduit une différence radicale

¹⁰¹ A. DOZ. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris : J. Vrin, 1987, p. 96.

¹⁰² G. DELEUZE. *La voix de Gilles Deleuze*, [<http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>], (41- 17/05/83 - 3).

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Idem.*

qui échappe, comme le neutre, à tout exercice de pensée et suppose la mise en suspens de l'être.

– Le neutre deleuzien : une logique de conjonction

Mais il est une deuxième conjonction qui vient s'unir à la première et dont le concours est expliqué par la mission philosophique de Deleuze. François Zourabichvili, qui a coécrit *Philosophie de Deleuze*, en fait valoir toute l'importance pour l'élaboration de sa philosophie en rappelant cette formule « sobre » qui profite d'un léger ajout de caractères typographiques :

Et si l'on tient à marquer le style deleuzien d'un symbole, sans y insister plus que ne l'a fait un penseur qui s'est toujours tenu à l'écart des finasseries langagières, on soulignera derechef cette amputation silencieuse d'une lettre que permet le français : E(S)T.¹⁰⁵

Que dit donc la conjonction « et » que ne dirait pas l'unique « ou » et qui donnerait sa couleur philosophique à un neutre deleuzien ? Le caractère inclusif du « et », défi de la philosophie deleuzienne, est la condition de la synthèse qui préserve du pur chaos la différence radicale introduite par la disjonction « ou bien ». Comme l'illustre habilement l'emploi de parenthèses dans le verbe conjugué « est », le « et » sauve l'ontologie en substituant la suppression de l'être (néant) par sa suspension, ou, dans les mots de Blanchot, son interruption. Il ouvre à un ordre de la multiplicité, à ce plus petit dénominateur sans lequel il ne saurait y avoir de pensée de la différence et, *in fine*, de philosophie. Car Deleuze appartient bel et bien à cette « race de penseurs » qui, ici par le moyen d'une adaptation du principe du tiers exclu, proposent encore et toujours de « réconcilier la pensée et l'existant »¹⁰⁶.

« Plier être et pensée l'un sur l'autre, n'est-ce pas en vérité l'essence de la philosophie ? »¹⁰⁷
Dans l'essai qu'il lui consacre, Pierre Montebello expose clairement comment Deleuze parvient à réaliser cette réconciliation comme injonction fondamentalement philosophique

¹⁰⁵ F. ZOURABICHVILI, A. SAUVAGNARGUES et P. MARRATI. *La philosophie de Deleuze*, Quadrige Manuels, Paris : PUF, 2004, p. 9.

¹⁰⁶ G. DELEUZE. *La voix de Gilles Deleuze*, [<http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>], (41- 17/05/83 - 3) : « [De] même que les romantiques et les dialecticiens, que la dialectique romantique moderne a réconcilié la pensée et l'existant au niveau du principe de non-contradiction, quitte à réinterpréter ce principe, est-ce qu'on peut concevoir une race de penseurs qui se proposeraient de réconcilier la pensée et l'existant au niveau du tiers exclu, à condition de réinterpréter le principe du tiers exclu ? »

¹⁰⁷ P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion de la pensée* [...], p. 10.

en faisant du paradoxe la forme élémentaire de sa (la) pensée : « Pour Deleuze, ils [les paradoxes] sont [...] la genèse de la pensée affectée par le réel. Ils sont les formes d'une "Passion de la pensée" confrontée à sa tâche la plus essentielle [...] »¹⁰⁸.

– Écriture du paradoxe : la synthèse disjonctive

Répertoriant pas moins de sept paradoxes dominants dans la philosophie de Deleuze, Montebello procède surtout à l'analyse de l'opération distincte par laquelle chacun d'eux acquiert sa valeur dynamique. En exposant ainsi le mode d'articulation des couples d'opposés, il révèle le paradoxe en sa qualité de force active qui effectue la sortie de la dialectique moderne.

La synthèse disjonctive¹⁰⁹, opération du paradoxe de l'univocité, est définie dans cette optique comme ce qui prend en charge la contradiction des conjonctions « et » et « ou », c'est-à-dire l'Un et le Multiple. Par la métaphore du tissage, directement inspirée du vocabulaire deleuzien, Montebello démontre comment cette prise en charge vise non le simple assemblage des contraires, mais leur réversibilité. L'Un et le Multiple deviennent ainsi intimement liés tout en résistant à leur subsumption. L'Un, sur le terrain duquel se déploie la dialectique moderne, ne se dit plus chez Deleuze que du Multiple dont il constitue la puissance autogénératrice. S'il y a de l'être, il n'est que ce qui relève de la différence dans le mouvement même de sa différenciation, autrement dit dans sa répétition.

Faire de l'univocité l'affirmation unique de la dispersion des différences est une erreur. L'univocité affirme tout autant la communication des différences. C'est pourquoi son opération paradoxale singulière n'est autre que la disjonction qui synthétise, la dispersion qui unit, la différenciation qui rend commun.¹¹⁰

Si Deleuze s'oppose de façon beaucoup plus explicite à la dialectique que ne le fait Blanchot, c'est qu'il est porté par l'ambition de la rénovation d'une ontologie qui n'y serait plus réduite.

Deleuze affirmait la nécessité de « faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction ». La contradiction en effet est

¹⁰⁸ *Idem*.

¹⁰⁹ Deleuze précise ainsi le lien entre l'univocité de l'être et la synthèse disjonctive dans *Logique du sens* : « L'univocité de l'être ne veut pas dire qu'il y ait un seul et même Être ; au contraire, les étants sont multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents ». G. DELEUZE. *Logique du sens*, Collection Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p. 210.

¹¹⁰ P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion de la pensée* [...], p. 91.

« moins que la différence », elle est seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence.¹¹¹

Comme chez Blanchot, la contradiction n'est donc plus qu'un mode de la différence, mais elle devient aussi cependant, chez Deleuze, ce qui justifie la difficile entreprise qui consiste, comme l'écrit Montebello, à « *purifier* le transcendantal, au point que celui-ci acquiert une puissance génétique propre [...] »¹¹².

– Une sortie de la dialectique : une ontologie du multiple

En posant les conditions de cet *être neutre*, en avançant ne serait-ce que la plus assainie des propositions ontologiques, la philosophie deleuzienne s'expose ainsi généreusement à l'illusion à laquelle Alain Badiou a cru la voir succomber : le retour de l'Un sous la forme d'un concept renouvelé¹¹³. Suivront de la même façon quantité de détracteurs qui saisiront la trop belle occasion de faire basculer dans l'un ou l'autre sens, en la figeant dans une structure théorétique, une pensée qui entend construire la réversibilité des oppositions. Mais persister à y déceler le « trompe-l'œil d'un absolu abstrait »¹¹⁴, et, du même pas, à proclamer l'échec de la résistance à la systématique hégélienne, c'est négliger la singularité d'une *méthode-pratique* qui ouvre à une nouvelle lecture logique. Car, et c'est précisément ce que révèle l'usage du paradoxe, il y a bien une pensée de l'expérience de la pensée qui profite de la révision des canons de la logique traditionnelle :

Il importe peu qu'elle [la synthèse disjonctive] soit un monstre aux yeux de ceux qu'on appelle les logiciens : Deleuze, qui définissait volontiers son propre travail comme l'élaboration d'une « logique », reprochait à la discipline institutionnalisée sous ce nom de réduire abusivement le champ de la pensée en le bornant à l'exercice puéril de la reconnaissance, et de justifier ainsi le bon sens satisfait et obtus aux yeux duquel tout ce qui de l'expérience ébranle les deux principes de contradiction et du tiers-exclu est pur néant, et vaine toute entreprise d'y discerner quoi que ce soit (*QPh*, ch.6).¹¹⁵

¹¹¹ T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour. Le dehors de la littérature de Blanchot à Deleuze », *Dissertation Abstracts International 72-02A*, University of Chicago, Department of Romance Languages and Literatures, 2010, p. 57.

¹¹² P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion de la pensée* [...], p. 20 (l'italique est de l'auteur).

¹¹³ A. BADIOU. *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris : Hachette, 1997, p. 20.

¹¹⁴ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 36.

¹¹⁵ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze* [...], p. 81.

En tant qu'« opérateur principal de la philosophie de Deleuze »¹¹⁶, le concept de synthèse disjonctive rend manifeste la force d'exécution qu'est appelé à assumer le paradoxe dans le bouleversement de l'équilibre stérile, et donc trompeur, de la contradiction. Il éclaire ainsi la nature des paradoxes qui « ne sont pas contradictoires mais [qui] permettent plutôt de comprendre la genèse de la contradiction »¹¹⁷.

iii. Le paradoxe dans l'écriture : littérature, philosophie et dialectique moderne

La fonction du paradoxe en littérature et en philosophie laisse apercevoir la particularité de leur rapport respectif à la dialectique moderne.

En faisant de l'univocité de l'être l'unique proposition ontologique¹¹⁸, la seule « Ontologie réalisée »¹¹⁹, Deleuze confère sa fonction positive au paradoxe en ce qu'il est mis au service de son concept, même si, au demeurant, il s'agit du concept d'une différence non conceptuelle¹²⁰. Il devient ainsi l'instrument d'une philosophie de l'être « nettoyé » qui le confond avec la nature même de la pensée.

S'il *sert* aussi la pensée de Blanchot, le paradoxe y perd cependant toute prétention. En s'autorisant ce trait, on dira que la littérature lui permet de *se tuer à la tâche*. Sa participation à l'appauvrissement du langage en vue d'en atteindre le plus haut point d'impuissance trahit plutôt une portée négative. Non plus épuration, mais épuisement. « ♦ Détacher de tout, y compris de son détachement »¹²¹. Par le paradoxe, Blanchot révélerait ainsi la force de la littérature, plus à même de supporter l'échec de la réconciliation de l'être et de la pensée que ne le peut la philosophie. C'est en cela que réside pour une large part l'intérêt de la pensée blanchotienne qui, si elle confine la différence à l'impossible et résiste à sa conceptualisation, s'est malgré tout « ouvertement déclarée comme pensée »¹²². En prenant à revers la question de la résistance à la dialectique, elle parvient à mettre simultanément en question le langage et la philosophie avec elle. « Ce qui est nécessaire, c'est de comprendre que dans ce type de

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ O. ABITEBOUL. *Le paradoxe apprivoisé*, Essais, Paris : Flammarion, 1998, p. 206.

¹¹⁸ G. DELEUZE. *Différence et répétition*, Épiméthée, Paris : PUF, 1993, p. 52.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 387.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹²¹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 25.

¹²² F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], p. 223.

confrontation à la littérature, c'est la manière de philosopher qui se voit interrogée »¹²³, explique Mathieu Dubost dans l'ouvrage dirigé par Éric Hoppenot et Alain Milon, *Maurice Blanchot et la philosophie*.

En somme, l'écrivain et le philosophe qui interrogent le neutre en tentant d'échapper au danger de le voir prendre sens plutôt que prendre corps¹²⁴, prennent à tout le moins en tenaille la frontière de la philosophie pour mieux en exposer et en forcer la féconde imprécision. Deleuze, qui soutient effectivement le « besoin de la non-philosophie pour la philosophie »¹²⁵, et qui œuvre depuis les limites de cette dernière, ne peut qu'être interpellé par la « recherche littéraire blanchotienne dont le destin apparemment contradictoire est de susciter de la non-philosophie au contact même de la philosophie »¹²⁶. Ainsi, si Deleuze est précédé de Blanchot dans ce texte, c'est parce que, de même que d'autres auteurs l'ont souligné avant nous, l'écriture du neutre semble *déborder en imprécision* la philosophie de la différence et qu'il est tout à fait possible de voir « dans la pensée de Blanchot une préfiguration des singularités intensives, préindividuelles et neutres propres à la pensée de Deleuze »¹²⁷.

iv. Une pensée non dialectique : les apports de la littérature et de la philosophie

S'ils *se débattent* effectivement avec la dialectique, ce n'est somme toute pas pour la révoquer, mais bien plutôt pour la subvertir. Du reste, Blanchot, beaucoup moins catégorique que Deleuze, n'a cessé de souligner l'autorité de la dialectique hégélienne comme identité de la pratique philosophique et de cultiver le doute sur la possibilité de sa mise en échec. Bien que le langage soit d'abord chez lui celui de l'écriture, de la littérature, ou bien plutôt parce que ce l'est, il a su mettre en lumière les limites de la philosophie vers lesquelles entraînent les déchirements d'une telle question.

¹²³ M. DUBOST. « La littérature comme épreuve : Blanchot, lecteur de Hegel », dans É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie* [...], p. 100.

¹²⁴ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 71.

¹²⁵ G. DELEUZE. *Pourparlers : 1972-1990*, Paris : Éditions de Minuit, 1990, p. 191.

¹²⁶ O. HARLINGUE. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie*, Nous, les sans philosophie, Paris : Harmattan, 2009, p. 17.

¹²⁷ T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour. [...] », p. 107. Relevons en ce sens ce passage de *Différence et répétition*, p. 257-258 : « Les impératifs en forme de questions signifient donc ma plus grande impuissance, mais aussi ce point dont Maurice Blanchot ne cesse de parler, ce point aléatoire originel, aveugle, acéphale, aphasique, qui désigne "l'impossibilité de penser qu'est la pensée", et qui se développe dans l'œuvre comme problème, et où "l'impouvoir" se transmue en puissance. »

Ce dernier [Blanchot] est d'ailleurs lui-même parfaitement conscient de l'importance et du poids irrécusables de cette détermination quand il affirme, par exemple, et ce à plusieurs reprises, la toute-puissance et l'indépassabilité du système hégélien comme réalisation de la philosophie elle-même.¹²⁸

Ce qui sera à toute fin visé, et qui lancera la quête d'un langage non philosophique, n'est autre que ce moment où « s'arrête l'*Aufhebung* devenue l'inopérable »¹²⁹. Inopérable ou encore neutralisée : le refus de commencer de l'intérieur. À reprendre les mots de Deleuze, remplacer un *aller plus loin* (que la dialectique) par un *aller ailleurs* signifie désormais reconnaître travailler en son sein et chercher à y creuser par le langage un nouvel espace, « un espace sans coordonnées »¹³⁰.

C'est en ce sens qu'il faut lire l'ouvrage de Françoise Collin qui désigne avec le plus de clarté cette position que nous faisons partager, bien que différemment, à Blanchot et Deleuze *en face* de la dialectique hégélienne : « Le rapport que Blanchot nomme aussi non-rapport doit être défini ici non pas comme dépassement mais comme transgression »¹³¹. Et afin de préserver la force de cette désobéissance qui porte toujours l'idée d'un refus, il faudrait tout de suite ajouter ces mots de Blanchot lui-même : « mais transgression sans interdit qui finit par se figer en Loi, en principe du Sens »¹³².

La *transgression sans interdit* caractérisera l'orientation de cette recherche qui, sous des désignations et par des implications différentes, réunira Deleuze et Blanchot autour d'un même effort. Tous deux l'expression d'une révision du principe de non-contradiction, le neutre chez Blanchot et la différence chez Deleuze ressortiront d'un travail du langage qui (re)donnera enfin voix à une *autre* dialectique.

¹²⁸ O. HARLINGUE. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie* [...], p. 11.

¹²⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 69.

¹³⁰ F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], p. 69.

¹³¹ *Ibid.*, p. 227.

¹³² M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 212.

i. Une définition antique (préhégélienne) de la dialectique

En puisant chez les Anciens une autre définition de la dialectique, non plus subordonnée à « l'instinct de la totalité »¹³³, nous chercherons à retracer ce moment où, tel que le conçoit Deleuze, « commence la longue histoire d'une dénaturation de la dialectique, qui trouve son aboutissement avec Hegel »¹³⁴ et à rendre sa dignité philosophique à une méthode (le paradoxe) souvent cantonnée à la sophistique.

- La distinction des méthodes d'argumentation sophistique : l'éristique, l'antilogie et la dialectique

Distincte de la dialectique et de l'éristique avec lesquelles elle partage néanmoins des contours contestés, l'antilogie apparaît s'inscrire dans un rapport étroit avec l'exigence non dialectique, ce « refus de commencer » évoqué plus tôt.

De l'éristique tout d'abord, l'antilogie prend ses distances sur la base de l'intention. L'éristique est clairement définie, et vilipendée, par Platon, Isocrate et Aristote comme une argumentation spécieuse conduite au mépris de toute vérité. Identifiée aux sophistes, la technique est pourfendue en raison du risque qu'elle représente pour la corruption de la jeunesse. Bref, parce qu'elle est essentiellement un art de la dispute (de l'*eris*), la subtilité des contorsions logiques qu'elle exécute conserve, malgré une efficacité avérée, une connotation péjorative.

Si l'on attribue à l'antilogie une telle virtuosité en ce qui a trait au raisonnement logique, la motivation qui l'anime demeure imprécise. Contraire à la misologie (littéralement haine de la logique, de l'argumentation) avec laquelle elle a pu être confondue, l'antilogie se dit, malgré ce que son étymologie peut suggérer, d'un *logos* qui procède par contradiction pour s'opposer à un autre *logos* et elle se rapproche donc – à s'y méprendre dangereusement du point de vue de Platon – de la réfutation pratiquée par Socrate (l'*elenchos*). Toute

¹³³ G.W.F. HEGEL. *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling*, cité dans C. GODIN. *La totalité* [...], p. 366.

¹³⁴ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 344.

l'importance d'établir la spécificité de cette forme de discours se révèle ainsi dans la distinction de la sophistique et de la philosophie qu'elle met en jeu.

Le spécialiste de la philosophie grecque Alexander Nehamas s'intéresse à cette question dans l'article *Eristic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry*¹³⁵ où il s'inspire de la thèse exposée par George Kerferd dans *The Sophistic Movement*. Il y interroge le critère de vérité (« criterion of truth ») en vertu duquel peuvent être différenciés ces trois « types » d'argumentation, éristique, sophismes et dialectique. S'éloignant des sophismes en raison de leur caractère fallacieux, l'antilogie doit encore être distinguée de la plus haute forme d'organisation du langage qu'est la dialectique. Nehamas identifie l'Idée platonicienne, fin ultime qui oriente la méthode dialectique, comme ce qui la sépare définitivement de la méthode antilogique :

But one feature of dialectic of which we can be reasonably confident, according to Kerferd, is that dialectic "necessarily involves an approach to the Platonic Forms and it is this more than anything else which distinguishes it from antilogic" (p. 65).¹³⁶

L'antilogie se précise ici comme méthode mitoyenne entre le savoir-faire de l'éristique et le projet métaphysique de la dialectique. À la suite de Kerferd, Nehamas fait de l'antilogie une propédeutique (« first stage ») à la dialectique puisqu'elle constitue somme toute un procédé réfutatif dépourvu de toute vocation transcendantale.

Trouvant écho dans le projet de transcendance « purifiée » de Deleuze, la méthode antilogique s'apparente à ce que l'on serait tenté de qualifier de dialectique nettoyée, c'est-à-dire une pratique de la contradiction exempte de toute empreinte métaphysique : « Antilogic seems to be not a method distinct from dialectic, but rather the use of dialectic for the purpose of generating (or avoiding) a contradiction »¹³⁷.

La mise en garde que Platon sert, dans le *Phédon* notamment, contre la méthode antilogique se comprend enfin à la lumière de cette conclusion impensable – et éminemment nietzschéenne – que la réalité elle-même puisse être faite d'irrécupérables contradictions : « [That] the world itself, in line with the arguments that reflect it, lacks a stable nature »¹³⁸.

¹³⁵ A. NEHAMAS. « Eristic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry », *History of philosophy quarterly*, vol. 7, n° 1 (1990), p. 3-16.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 9-10.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 12.

ii. La dialectique antique, le neutre blanchotien et la différence deleuzienne

L'élaboration d'un langage non dialectique par le concours du paradoxe, qui profite de l'apport des pensées du neutre et de la différence, invite à la redécouverte de ces autres formes de dialectique développées pendant l'Antiquité et dont l'originalité a bien souvent été gommée par l'histoire.

On pense tout d'abord à la dialectique stoïcienne dont Deleuze s'est ouvertement réclamé, notamment dans *Logique du sens*, et qui aura été rapidement rejetée en marge de la tradition philosophique par les néoplatoniciens. Une dialectique de conjugaison, telle que le rappelle Montebello, qui exige pour sa compréhension le rejet de la logique aristotélicienne basée sur la domination du verbe être. Une philosophie de l'évènement ne peut que trouver des affinités avec une pensée qui troque l'Être pour un « Quelque chose » hors de toute causalité, le « ti » (pronom indéfini en grec) des stoïciens, et qui se confond enfin avec une science de la signification¹³⁹, c'est-à-dire une *logique du sens*. S'il ne fait nul doute que « Deleuze fait appel à la philosophie des stoïciens, parmi d'autres, afin de formuler cette ontologie – voire cette problématologie – des évènements »¹⁴⁰, il apparaît moins évident, du moins l'exercice n'est pas aussi documenté, de le relier à cette autre et plus ancienne pratique dialecticienne qu'est l'antilogie.

Proposer ainsi de faire de Deleuze et de Blanchot des « antilogiciens », des « manieur[s] de contradiction (*antilogikon*) »¹⁴¹, c'est bien les voir souscrire à une exigence non dialectique, à une méthode qui se veut sa propre fin et qui révélerait que le langage est bien peut-être « le lieu où se dit la contradiction inhérente à la réalité [...] »¹⁴². Plus encore, les associer à la sophistique, c'est souligner leur participation à un mouvement de pensée dont la force est celle de la délimitation et de la possibilité de renouveau de la philosophie¹⁴³.

Mais si l'antilogie, dans ce très bref parallèle qui a été tracé, permet de rattacher définitivement la philosophie de la différence à la mise en forme d'un *logos*, ne la condamne-t-elle pas cependant à demeurer dans une position de réfutation, et donc de résistance ? S'il

¹³⁹ J. KRISTEVA. « La mutation sémiotique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 25, n° 6, 1^{er} novembre 1970, p. 1503.

¹⁴⁰ S. BOWDEN. « Deleuze et les Stoïciens : une logique de l'évènement », *Journal of French and Francophone Philosophy* 15, n° 1 (2005), p. 72.

¹⁴¹ O. ABITEBOUL. *Le paradoxe apprivoisé* [...], p. 37.

¹⁴² *Idem*.

¹⁴³ Y. GILONNE. « Blanchot l'obscur : vers une approche héraclitéenne du neutre », dans É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie* [...], p. 220.

n'y a de *logos* constitué que dans l'optique d'une opposition, cela ne signifie-t-il pas qu'il est toujours second et qu'il tomberait ainsi dans le piège annoncé, dont Christian Ruby présente sans ambages les termes : « Ces "philosophies" secondes, dans la chronologie et dans la valeur, ces énoncés de la différence pure, traquent encore la contradiction et Hegel, mais se refusent à accueillir d'autres soucis que celui de la séparation, radicale et dernière [...] »¹⁴⁴ ?

Il faudrait rappeler ici que l'antilogie, située en amont de la dialectique comme sa préparation, est susceptible de « ne pas commencer » et de ne s'en tenir qu'à une pratique, une pratique de la contradiction qui prendrait, comme le fait la pensée du neutre, son propre *logos* pour cible. Cette pratique devenue finalité approcherait ainsi le « secret de la différence, qui est de changer de nature »¹⁴⁵ et perdrait, de même que tout horizon téléologique, l'idée d'origine. Le neutre est plus ancien que l'autre, nous rappelle Blanchot, l'immémorial. En somme, le langage non dialectique, anhistorique, par sa parenté avec une dialogique antique, l'antilogie, rend une fois de plus compte de l'indistinction créatrice de la sophistique et de la philosophie :

If "sophistry" is a term of abuse, then "philosophy" is not a term which really describes anything. If, on the other hand, "philosophy" does describe a specific activity, then it is not clear what is wrong with being, along with the sophists, outside it. The most dialectical attitude, after all, may well be a view of philosophy which attributes to it neither a clear beginning nor a clear end.¹⁴⁶

L'antilogie, ce vieux mot de la philosophie, perdu en même temps que l'Histoire gagne sa majuscule, aurait tout naturellement pu trouver sa place sous la plume de nos auteurs en quête de noms pour une pratique d'écriture non dialectique – puisqu'il valait mieux éviter les plus célèbres visages de la dialectique antique, Socrate ou Platon, pourquoi ne pas s'être intéressé davantage à la pratique d'un Protagoras ou d'un Gorgias par exemple ? Mais le mot ne s'y rencontre pas, ou très peu comme nous le verrons (la machine antilogique deleuzienne est une exception), et cela, nous le supposons, pour deux raisons.

La première, contextuelle, tient à l'état de la recherche au temps où écrivent Blanchot et Deleuze. La pratique antilogique ne constitue pas encore un véritable objet d'étude, sinon d'intérêt, et demeure à ce moment confusément rattachée à l'ensemble des méthodes sophistiques. Plus facilement associée à la misologie qu'à la dialectique, elle n'a toujours pas

¹⁴⁴ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 14.

¹⁴⁵ P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion de la pensée* [...], p. 65.

¹⁴⁶ A. NEHAMAS. « Eristic, sophistic, dialectic [...] », p. 14.

bénéficié des développements qu'a connus le domaine de la logique dans les dernières années, lesquels permettront de préciser le rôle qu'y tient la contradiction.

Elle n'est donc pas encore comprise, ou même connue, à cette époque comme un « art de contredire » (« art of contradicting, i.e. "antilogic" »¹⁴⁷) susceptible de servir la recherche philosophique, tout à fait éclipsée qu'elle est par sa version plus formalisée (la dialectique platonicienne) que lui préférera, c'est là peu dire, le philosophe de l'Histoire.

La deuxième raison, tout juste effleurée, constitue sans doute pour une large part l'explication de la première. Non faute d'avoir vu ou même promu une autre lecture de l'histoire de la philosophie, d'une histoire fragmentée ou non linéaire de « l'hors du temps », nos écrivains-penseurs (et davantage le penseur-écrivain que l'écrivain-penseur) se voient d'abord contraints de se dégager du puissant narratif hégélien dont la domination ne fait plus de doute et qui, en conséquence, en bloque l'aperçu.

À force en effet de dénoncer le mouvement plus centripète que circulaire auquel Hegel soumettrait le temps, au gré duquel l'histoire, la philosophie et la dialectique se trouvent confondues en un même centre (ou une même identité), l'écrivain du neutre et le penseur de la différence semblent faire une fois de plus le dangereux jeu de leur *incontestable* adversaire. S'en prendre, autrement dit, à la vision hégélienne d'une histoire de la philosophie qui se veut totale pour en critiquer la sélectivité aveugle peut donner, sur le long terme, dans l'illusion que ce qui est contesté est en fait réaffirmé.

Le récit de ce piège en forme de collier – d'un « collier de misère » comme le veut l'expression – qui se resserre au fur et à mesure qu'on tente de s'en extirper (nous en avons nous-mêmes fait l'expérience lors de l'écriture de ce travail), doit à l'évidence s'accompagner de mises en garde. Dans sa reconstitution, qui consistera en somme à montrer comment le désaveu de la dialectique moderne empêche ironiquement d'en apprécier par-delà l'histoire toute la variété des formes, il faudra sans cesse garder à l'esprit les deux raisons que nous venons d'évoquer : 1. l'antilogie est une pratique de la contradiction méconnue (ce qui explique par ailleurs que les plus intéressantes figures antilogiques auxquelles Blanchot et Deleuze feront appel sont Bartelby et Proust) et 2. toute critique trop inspirée ou « trop sérieuse » de l'histoire hégélienne de la philosophie, à l'identique de celle de la dialectique

¹⁴⁷ B. CASTELNÉRAC et M. MARION. « Antilogic », *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 8, n° 1 (2013), p. 2.

dont cette dernière tire son mouvement, porte toujours avec elle, par effet pervers, l'impression de son affirmation.

C'est là le secret de l'invincibilité de Hegel qui est, écrit Blanchot, « fou de son sérieux » : « [...] (Hegel est l'imposteur, c'est ce qui le rend invincible, fou de son sérieux, faussaire de Vérité : “donnant le change” jusqu'à devenir à son insu maître de l'ironie – Sylviane Agacinski.) »¹⁴⁸.

En cherchant des liens de parenté entre une écriture non dialectique et l'antilogie, non seulement rendrons-nous peut-être sa possibilité à une autre forme (inconclusive et indéfinie) de dialectique, mais répondrons-nous à l'invitation (parfois confuse) de nos auteurs à penser une autre histoire, une histoire discontinue ou atemporelle, de la philosophie. Il ne s'agira pas toutefois de refaire ici même l'histoire de l'antilogie et de la dialectique, ce dont nous n'avons nullement la prétention, mais, en bonne méthode, de présenter dans toute sa vulnérabilité une position (trop sérieusement ?) critique de l'interprétation hégélienne de l'histoire.

En conclusion (brève et temporaire)

♦ Si le dilemme est : délirer ou mourir, la réponse ne manquera pas et le délire sera mortel.

L'Écriture du désastre

La philosophie française contemporaine accomplit-elle la sortie de la dialectique moderne ? La pensée non dialectique, telle qu'elle cherche à prendre corps dans l'écriture du neutre et de la différence, réussit-elle à lever la chape de plomb hégélienne qui pèse sur la pratique philosophique ?

Au terme de cette étude, il n'y aura pour ainsi dire ni vainqueur ni vaincu, car ce que nous tenterons de montrer en plongeant dans ce débat aux forts accents de répression et de dissidence est que la formulation même de la question, pour simple et captivante qu'elle soit, fausse la réflexion.

¹⁴⁸ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 79.

Le paradoxe à l'œuvre dans les écrits de Blanchot et de Deleuze participe d'une autre conception de la contradiction logique qui les situe en marge – marge indéfinie – du développement dialectique tel que le réfléchit Hegel. La pensée non dialectique est « ailleurs », hors de portée des systèmes qui en questionnent et circonscrivent l'*étrangeté*. Elle ne se situe que dans sa pratique experte de la contradiction qui, à l'exemple de l'antilogie en d'autres temps féconds pour la philosophie, n'astreint sa « méthode » à aucun « critère de vérité » et cherche en elle-même sa propre raison d'*être*.

Nous la retrouverons, à la fin de nos recherches, où il aura été question d'écriture neutre (Blanchot), puis d'ontologie neutre (Deleuze), sous l'expression à la fois *silencieuse* et *mature* de « dialectique neutre ».

Nous la découvrirons ainsi après avoir exploré, du côté de la littérature d'abord (chapitre 1), une première forme de résistance à la dialectique hégélienne, qui est la résistance sans force (adialectique) que porte le neutre blanchotien. En s'efforçant d'expliquer comment le neutre se refuse à travers l'écriture à sa propre définition, comme à sa propre expérience, en adoptant l'ambiguïté pour logique, il apparaîtra que le rapport à Hegel ne se rompt jamais qu'à la condition *préalable* de s'être livré soi-même au silence de la plus radicale des interruptions.

Du côté de la philosophie ensuite (chapitre 2), une seconde forme de résistance à la dialectique hégélienne s'observera dans la pensée deleuzienne de l'évènement. Par la précision qui fait la force de sa résistance (antidialectique) au Système, le concept d'évènement exposera toutes les difficultés dont s'assortit l'épineuse résolution de ruser avec Hegel. Réfléchir à la façon dont la création conceptuelle est mise au service d'une ontologie neutre, en s'attardant notamment aux concepts d'immanence pure et d'empirisme supérieur, permettra de souligner les limites d'une écriture philosophique qui se définit traditionnellement par sa méthode et, plus encore, par son intention pédagogique.

Nous serons en mesure d'analyser par suite (chapitre 3) les fonctions du paradoxe (négative et positive), depuis ses effets (épuisement et épuration) dans l'écriture (littéraire et philosophique) propres à user ou renverser les multiples figures de l'identité (transcendance, métaphysique, ontologie) sous lesquelles patiente toujours la reprise dialectique, avant d'en chercher les précédents (littéraire et philosophique) dans une histoire élargie – qui *refuserait de commencer* avec la dialectique platonicienne – de la philosophie.

Nous apercevrons enfin la « dialectique neutre » au plus près de la pratique *sans fin* de la contradiction (antilogie) dont les sophistes ont fait profession et la laisserons dès lors nous entraîner dans la redéfinition du silence à laquelle elle invite en mêlant la victoire à la défaite, l'enfance à la maturité et la gravité à la légèreté.

CHAPITRE 1 – LITTÉRATURE ET DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE : UNE ÉCRITURE NEUTRE

1.1 LE NEUTRE DANS/DE LA PENSÉE BLANCHOTIENNE

Le neutre, le neutre, comme cela sonne étrangement pour moi.

L'Entretien infini

Il n'est pas exagéré de considérer que tout, dans cette pensée, se rapporte au « neutre » comme à son point de condensation, d'incandescence et de fuite en même temps.

Jean-Luc Nancy

Un mot de trop met tout en péril.

Louis-René des Forêts

Mot (de trop), nom (de l'innommable), sens (absent) de la pensée blanchotienne, le neutre prête son plus haut degré de cohérence à l'œuvre polymorphe de l'écrivain. Il confère en effet sa plus forte identité à une œuvre dont la diversité des formes – romans, récits, critiques, essais, etc. – frappe d'obsolescence la classification des genres en s'attachant à l'unique expérience de l'écriture, à l'*expérience littéraire*.

Thème transversal, il désigne plus fondamentalement la question qui tourmente de part en part, des premiers ouvrages critiques jusqu'aux derniers essais, l'inclassable recherche blanchotienne. « Le Neutre s'annonce déjà dans la réflexion sur la littérature qui occupe les premiers recueils critiques et s'affirme progressivement comme le lieu de l'énigme, du fragment, du dehors, de la passivité, qui nous invite à répondre à l'appel d'une autre écriture, d'une autre pensée, qui restent toujours *à venir* »¹, explique Manola Antonioli dans *L'écriture de Maurice Blanchot : Fiction et théorie*. Christophe Bident en retrace pour sa part la toute première occurrence dans la première version publiée de *Thomas l'obscur* en 1941 alors que, employé comme adjectif, il sert à désigner le corps *impropre* et étrangement impondérable de Thomas : « Jamais les rayons de la vie n'avaient pénétré corps plus neutre et moins attaquant »².

¹ M. ANTONIOLI. *L'écriture de Maurice Blanchot : fiction et théorie*, Collection Philosophie, Épistémologie, Paris : Kimé, 1999, p. 9-10 (l'italique est de l'autrice).

² C. BIDENT. « Les mouvements du neutre », *Alea : Estudos Neolatinos* 12, n° 1 (2010), p. 18. Nous nous référons souvent à cet article dont nous soulignons la force de l'analyse.

Faire du neutre un thème qui traverse l'œuvre nécessite avant tout de clarifier le sens de cette transversalité : il ne s'agit pas (ou pas seulement³) de reconnaître le neutre thématisé au gré de ses quelques déclinaisons théoriques dans les différents ouvrages, mais de le comprendre (de l'imaginer ?⁴) principalement comme ce qui ne cesse de traverser l'ensemble des textes, et dès lors d'en briser les limites, en se confondant avec l'acte même d'écrire. « [Le] neutre, c'est [...] le mouvement même de l'écriture dans son être brut [...] »⁵, affirme Timothee Schellenberg. Il constitue ainsi, et plus généralement, l'intitulé d'une pratique sous laquelle viennent librement s'inscrire les divers moments de la production littéraire et philosophique de l'écrivain.

1.1.1 Les aspects du neutre (ou quelques difficultés définitionnelles)

Que se passe-t-il maintenant lorsque nous tentons d'aller plus loin⁶ ? Que pouvons-nous dire du neutre, qui dise plus que sa participation à caractériser l'œuvre blanchotienne comme *praxis* littéraire ? Peu de choses *en théorie* puisque, nous l'évoquions en introduction, toute tentative de qualification du neutre est essentiellement problématique, chacun de ses rares aspects s'énonçant sous la forme de difficultés définitionnelles.

Or, ces difficultés en disent plus long que le neutre sur son propre silence et permettent d'en approcher autrement la définition. Nous en présentons trois qui, à défaut du neutre, en laissent apparaître l'image en négatif.

³ Le neutre se lit « dans une discontinuité structurelle et thématique ». F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Le Chemin, Paris : Gallimard, 1971, p. 194.

⁴ « [Il] faut s'exercer presque à se figurer, à imaginer cet espace si particulier, qui n'est pas de la négation, mais une sorte de place intermédiaire, intercalaire, entre la présence et l'absence. » D. MANOURY. « Le Neutre blanchotien, reflets et réflexions à partir de *L'Amitié* », dans É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*. Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, p. 243.

⁵ T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour. Le dehors de la littérature de Blanchot à Deleuze », *Dissertation Abstracts International 72-02A*, University of Chicago, Department of Romance Languages and Literatures, 2010.

⁶ Question que pose Blanchot lui-même dans les dernières pages de *L'Espace littéraire* où il traite de la notion d'ambiguïté dans des termes qui pourraient tout aussi bien se rapporter au neutre : « Peut-on aller plus loin ? ». M. BLANCHOT. *L'Espace littéraire*, Folio-essais 89, Paris : Gallimard, 1988, p. 276. Notons au passage que la question se retrouve également chez Deleuze discutant alors la dialectique hégélienne : « Pouvait-on aller plus loin ? ». G. DELEUZE. *La voix de Gilles Deleuze*, [<http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>].

i. Une indétermination constitutive : ni l'un ni l'autre

La première de ces difficultés, comme l'indiquent les lignes précédentes, semble venir de ce que les termes – neutre, œuvre et *praxis* littéraire – pris dans leur acception blanchotienne se fondent (se fonder et se fondre) dans leur indétermination commune, l'un renvoyant à l'autre tout en demeurant intrinsèquement indéfinis (rappelant ainsi la circularité fastidieuse des justifications cohérentistes). La proximité sémantique de ces termes, loin toutefois de représenter une impasse, invite plutôt à reformuler notre question en déplaçant son centre de gravité : qu'est-ce que l'écriture *du* neutre dans l'œuvre de Blanchot permet de comprendre du neutre lui-même⁷ ?

Subtilité linguistique chère à Blanchot, le génitif *du* exprime le lien indissociable et complexe qui unit l'écriture et le neutre. Il annonce en effet d'une part l'irréductibilité du syntagme *écriture du neutre*, figurant l'intimité du rapport qui lie ses constituants. Mais il atteste plus significativement d'autre part, par sa double nature objective (le neutre est l'objet de l'écriture, son thème, il est écrit) et subjective (le neutre est le sujet de l'écriture, pure pratique de l'écriture, *il* écrit), leur indéterminable intrication⁸. Interroger l'*écriture du neutre* nous apprend en somme que la description du neutre se construit à même l'indistinction nourrie, mais cohérente du reste, du génitif objectif et subjectif. Car ce jeu des génitifs n'est que l'illustration grammaticale de cet autre jeu auquel l'écriture blanchotienne livre la philosophie et la littérature en les entrelaçant autour de la notion du neutre, jouant à la fois d'adresse et de patience avec le langage pour mieux l'appréhender en l'égarant, dans la fuite constante de toute prise conceptuelle :

Largement indéfini, le neutre ne s'affiche pas comme un concept clair, clarifiant, clarificateur, opérateur, opératoire ; vacillant sans cesse de la littérature à la philosophie et de la philosophie à la littérature il n'est peut-être pas finalement un concept ni un percept, ni l'un ni l'autre.⁹

⁷ Les articles d'Emmanuel Tibloux (« Dérives du génitif ») et de Chris Reyns-Chikuma (« De réflexions en déflexions (et inversement) »), cités plus loin dans ce chapitre, traitent spécifiquement de la dualité du génitif dans l'œuvre de Blanchot.

⁸ Le génitif exprime une double relation de possession (le neutre appartient à l'écriture – l'écriture appartient au neutre) que rend d'autant plus inextricable l'hésitation dans l'œuvre entre leur alternance (soit l'une ou l'autre de ces relations – exclusion mutuelle) et leur simultanéité (les deux s'appartiennent en même temps – cette dernière relation est plus difficilement soutenable).

⁹ C. BIDENT. « Les mouvements [...] », p. 13.

Ces derniers mots, que le biographe de Blanchot emploie en écho de la formule fameuse de Foucault¹⁰, composent peut-être la plus fidèle expression de l'ambiguïté constitutive du neutre : ni l'un, ni l'autre. La définition la plus positive du neutre se trouve possiblement là, contenue dans cette opposition élémentaire (un/autre) mise en suspens par la double conjonction négative (ni, ni) et qu'appuie en renfort l'origine latine du terme (*ne-uter* : aucun des deux¹¹). Au-delà cependant du recours à la preuve étymologique – Blanchot ne met-il pas expressément en garde contre l'assurance illusoire que procure cette dernière¹², et plus largement contre le fétichisme de toute « confiance-défiance dans le langage »¹³ –, il faut encore se tourner vers l'œuvre, qui précise à son tour le sens du neutre en en disséminant les nombreuses références.

ii. Des affirmations nomades : hors concept

Une deuxième difficulté réside en cela que « Blanchot lui-même a multiplié les propositions sur le neutre sans jamais les rassembler, les synthétiser, les homogénéiser »¹⁴. Mais s'il faut chercher çà et là les indices de la signification du neutre dans les écrits, c'est autant, sinon davantage, cette recherche que les indices collectés qui se découvre instructive. Car la dispersion (ou le nomadisme, comme le dirait Jean-Luc Nancy à la suite de Blanchot¹⁵) des affirmations le concernant est révélatrice de ce trait fondamental, à savoir qu'il ne saurait se constituer (se concentrer) en une identité simple, ou autrement, qu'il ne « saurait accéder au

¹⁰ M. FOUCAULT. *La pensée du dehors*, Montpellier : Fata Morgana, 1986.

¹¹ Plusieurs commentateurs ont à leur tour fait appel à l'étymologie du mot afin d'en clarifier le sens. Pour n'en nommer que quelques-uns : Timothee Schellenberg (« L'informe et le retour. Le dehors de la littérature de Blanchot à Deleuze »), Laurent Mattiussi (« Maurice Blanchot : L'excès par défaut ») et Antoine Janvier (« "Parler ce n'est pas voir..." : Deleuze et Blanchot entre évènement et dialectique ») : « Le neutre, ou ne-uter, ni l'un ni l'autre, n'est par ailleurs ni être ni non-être ».

¹² M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980, p. 172. Aussi, au sujet de « la passion de l'étymologie », p. 150-151 : « ...revenons à la question la plus insistante : la part accordée au savoir fragile de l'étymologie, n'est-elle pas excessive, c'est-à-dire trop facile ? [...] L'écrivain qui joue, invente ou, d'une manière plus dérobée, s'assure par l'étymologie, d'une pensée, est moins défiant qu'exagérément confiant dans la force créatrice du langage qu'il parle, vie du langage, invention populaire, intimité dialectale : toujours le langage comme demeure, le langage habitable, notre abri. » Voir aussi, p. 146 et 183.

Chris Reyns-Chikuma évoque l'« interprétation indéterministe » du langage de Blanchot rappelant que celui-ci « se méfie donc de l'étymologie scientifique par laquelle il s'agit de revenir à l'origine, en passant par des sens tous bien datés, et sans insister sur leur rencontre ou conflit ». C. REYNS-CHIKUMA. « De réflexions en déflexions (et inversement) », *Romantic review* 89, n° 1 (1998), p. 148.

¹³ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 66.

¹⁴ C. BIDENT. « Les mouvements [...] », p. 31.

¹⁵ Jean-Luc Nancy reprend l'expression de Blanchot dans *Le Pas au-delà*, p. 49, citée également par Christophe Bident dans C. BIDENT. *Maurice Blanchot : partenaire invisible : essai biographique*, Seyssel, France : Champ Vallon, 1998, p. 491 : « Seule demeure l'affirmation nomade ».

statut d'un objet théorique »¹⁶ qui regrouperait en lui l'ensemble de ses attributs. « Sans identité, il ne coïncide avec nulle chose existante. En tant que ce qui diffère de tout, y compris de soi-même, il entraîne le texte littéraire dans son décalage permanent »¹⁷.

Saisir ainsi plus avant ce qu'est le neutre blanchotien, c'est le présenter, à la manière de la théologie négative, comme ce qu'il n'est surtout pas (sans en constituer pour autant le contraire), soit un concept. Le neutre est donc tout d'abord ce qui se dérobe sans arrêt au concept, il est l'autre du concept ou, plus justement, il est hors concept. Il résiste, par sa glissante équivocité, sa souveraine inconsistance, « au risque du nom [et] de la parole de nomination »¹⁸, autrement dit à la puissance unificatrice du concept qui cherche obstinément à le nommer. « Aussi longtemps que le “Le Neutre” ou “le neutre” fonctionne dans un discours qui lui donne ses prédicats et qui le décrit, un recours secret à une puissance surnominale reste à soupçonner »¹⁹. C'est la raison pour laquelle, résume Nancy en citant quelques célèbres passages puisés dans *L'Entretien infini* et *Le Pas au-delà*, « le neutre est un mot de trop. “Le neutre : ce mot de trop qui se soustrait...” [EI, p. 458] Il se soustrait au langage, il “ne parle presque pas” [PAD, p. 105], il est “le nom sans nom” [PAD, p. 162] »²⁰. C'est également la raison pour laquelle il apparaît sous une quantité de dénominations chez les commentateurs qui se voient forcés de ruser sur le mode qualitatif pour éviter d'accoler à ce « mot le plus modeste, le plus effacé »²¹ l'appellation de concept. Le neutre devient ainsi, entre autres exemples, une « notion active » chez Bident, un « quasi-concept » dans l'« étrange constellation blanchotienne de mots singuliers » chez Antonioli ou encore un « vocable directeur » chez Marlène Zarader.

Tous ces mots sous le signe de la mesure et de la réserve pour qualifier celui-là qui est superflu et qui est l'indice d'une œuvre faite, pour paraphraser Collin en parlant de Blanchot et de Lévinas, non pas de thèses mais de textes²². De textes que le neutre emporte avec lui au

¹⁶ C. BIDENT. « Les mouvements [...] », p. 31.

¹⁷ L. MATTIUSSI. « Maurice Blanchot : L'excès par défaut », dans L. VERDIER (dir.) et G. BONNET (dir.). *L'excès : signe ou poncif de la modernité*, Paris : Kimé, 2009, p. 8.

¹⁸ E. TIBLOUX. « Dérives du génitifs », *Lignes* 11, n° 3 (1990), p. 124.

¹⁹ J.-L. NANCY. « Le neutre, la neutralisation du neutre », dans M. ANTELME, D. COHEN-LÉVINAS et M. HOLLAND. *Cahiers Maurice Blanchot I*, Dijon : Les Presses du réel, 2011, p. 23.

²⁰ *Ibid.*, p. 22.

²¹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 580 : « Choisissons momentanément de le nommer du nom le plus modeste, le plus effacé, le plus neutre, en choisissant précisément de l'appeler neutre – parce que nommer le neutre, c'est peut-être, c'est sûrement le dissiper, mais nécessairement au bénéfice encore du neutre. »

²² F. COLLIN. « La peur. Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot », dans C. CHALIER (dir.) et M. ABENSOUR (dir.). *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de l'Herne 60, Paris : L'Herne, 1991, p. 314.

rythme de la « digression incessante de son nom », qui en égare le signifié jusqu'à l'évider en en multipliant les signifiants.

iii. Un nom éclaté : réseau notionnel

« Neutre » n'est pas, en effet, le seul nom du neutre. Il s'insère dans un réseau de notions (mots-clés ou « centres cachés de l'écriture »²³) qui sont autant d'ancrages pour l'approche de la pensée blanchotienne (désastre, dehors, autre nuit, amitié, passivité...) et qui, « de réflexions en déflexions (et inversement) »²⁴, en font éclater le sens en le transportant continuellement sous d'autres expressions. Le neutre s'inscrit ainsi dans une communauté de mots (signifiants) aux limites (contours sémantiques) fragilisées par leur fréquente répétition dans l'œuvre et qui, renvoyant les uns aux autres, finissent par partager une même inconsistance (du signifié). L'analyse que propose Emmanuel Tibloux de la polysémie du titre de l'un des essais majeurs de Blanchot, *L'Écriture du désastre*, éclaire identiquement l'impermanence du signifiant « neutre », qui passe sans relâche de signifiant « dont le signifié doit infiniment se différer [...] dans d'autres signifiants, dont les signifiés seront eux-mêmes toujours déportés, différés, rejoués dans d'autres signifiants »²⁵.

À ces quelques mots-clés²⁶, dont la présence insistante cultive la parenté avec le neutre, s'adjoignent en outre quantité d'autres forgés au mépris de la tradition étymologique. Blanchot détourne à maintes reprises préfixes et suffixes afin de déstabiliser le pivot sémantique du mot qu'est le radical. Il ne cesse de jouer avec ces « “atomes” linguistiques, avec l'élément le plus petit, le plus marginal, [qui] rend le radical (racine et centre) et le mot entier, ambivalents »²⁷. « L'effet de fragmentation » du sens s'en trouve accru, et l'étymologie, tantôt objet de suspicion, devient instrument de déstructuration du langage,

²³ M. ANTONIOLI. *L'écriture de Maurice Blanchot* [...], p. 9.

²⁴ Titre finement trouvé de l'article de Chris Reyns-Chikuma qui porte sur l'étude des éléments paratextuels de *L'Écriture du désastre*.

²⁵ E. TIBLOUX. « Dérives du [...] », p. 125.

²⁶ Mots-clés que Blanchot, s'inspirant de Duras, a qualifié de « mots-trous ».

²⁷ C. REYNS-CHIKUMA. « De réflexions en déflexions [...] », p. 148. Aussi, p. 147 : « Ainsi, au lieu de créer des néologismes, comme beaucoup de philosophes ont été amenés à le faire pour définir leur nouvelle conception du monde [...], Blanchot joue plutôt sur les ambivalences mêmes de certains préfixes. » Philippe Fries relève pour sa part cet exemple : « *La fascination* chez Blanchot, comme retournement du pouvoir en *impossibilité de ne pas voir*, impossibilité de détourner le regard, est le résultat de la mise en jeu du mot *voir*, et, par suite, du mot *pouvoir* traité comme un dérivé par préfixation de *voir*. » P. FRIES. *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, Collection Critiques littéraires, Paris : Harmattan, 1999, p. 98 (l'italique est de l'auteur).

« interven[ant] comme impulsion syntaxique, possibilité de dérivation, au même titre que l'isolexisme »²⁸.

Nous touchons ainsi à une troisième difficulté à laquelle se heurte (ou dont doit savoir profiter) le projet de définir le neutre. En plus de 1. signifier *ni l'un ni l'autre* et de 2. surgir ponctuellement ici et là dans l'œuvre, le mot échappe plus encore à toute identité en 3. ne retenant en définitive ni signifiant ni signifié. Triple errance : logique, littéraire, linguistique.

Il est donc difficile de cerner ce qu'est le neutre blanchotien, puisqu'il élude, sinon invalide, par le perpétuel mouvement d'éclatement et de réverbération du sens auquel il est soumis, la question primaire : quoi?. Toute réponse (non contradictoire) à la question ne peut en somme se situer qu'à la rencontre de ces quelques difficultés transformées en angle d'approche. Difficultés nombreuses qui convainquent aisément, suggère Daiana Manoury, que « la définition du Neutre échappe à Blanchot lui-même »²⁹. Mais les maintes « tentatives de caractérisation [du neutre] qui tournent, parfois vertigineusement, autour de l'impossibilité même d'arrêter une équivalence synonymique crédible »³⁰, témoignent contre toute apparence de sa juste appréhension³¹ et du persévérant (parce qu'interminable) travail littéraire qu'exige sa définition. Elles trahissent non pas une mécompréhension du neutre, qui résumerait alors chacune d'elles à un échec, mais l'intuition que la difficulté même à le définir en fournit la plus précise image (une image que Blanchot entendrait au sens d'« allusion à ce qui est sans figure »³²).

Plutôt qu'entrave, la difficulté est dès lors interprétée comme l'unique manière (patiente et répétée) d'écrire le neutre, se faisant elle-même *praxis* littéraire, condition de l'œuvre. Elle est la conséquence logique du silencieux neutre et participe ainsi en quelque sorte d'une logique de « l'indécidable »³³, pourrions-nous dire en nous inspirant notamment de Daiana Manoury, et sur laquelle nous reviendrons (notamment dans la section prochaine portant sur « la poétique de l'interruption »).

²⁸ E. TIBLOUX. « Dérives du [...] », p. 125.

« L'isolexisme (néol.) est, dans les limites de la phrase, le retour, mais dans des conditions différentes, d'un lexème déjà énoncé. » B. DUPRIEZ. *Gradus : les procédés littéraires (Dictionnaire)*, 10/18, Domaine français 1370, Paris : Union générale d'éditions, 1984, p. 266.

²⁹ D. MANOURY. « Le Neutre blanchotien [...] », p. 247.

³⁰ *Idem.*

³¹ « Saisie par l'intelligence, et plus particulièrement, toute opération intellectuelle relativement simple ou immédiate, soit de perception, soit de jugement, soit de mémoire, soit d'imagination, considérée comme s'appliquant à un contenu distinct de l'opération elle-même. » A. LALANDE. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Coll. Dictionnaires Quadrige, Paris : PUF, 1968, p. 72 (nous soulignons).

³² M. BLANCHOT. *L'Espace littéraire* [...], p. 25.

³³ D. MANOURY. « Le Neutre blanchotien [...] », p. 247.

Il apparaît somme toute vain, ou à tout le moins risqué, considérant pareil degré de difficulté, d'approcher le neutre blanchotien par un mot. Comme nous l'avons vu, le choix des mots pour l'identifier s'avère décidément hautement sensible. Mais s'il fallait néanmoins n'en élire qu'un, il nous faudrait proposer le risque de revenir à celui qui traduit en même temps le contexte de sa naissance et son indifférence originelle à toute saisie conceptuelle.

1.1.2 Une expérience du neutre (ou l'expérience littéraire)

Le premier de ces autres noms du neutre, qui le montre le plus éloigné du concept, c'est-à-dire des inéluctables « rets de sa conceptualisation essentialisante »³⁴, est celui de l'expérience. Car, il peut être nécessaire de le rappeler, le neutre ressortit d'abord à la littérature, à l'*espace littéraire*³⁵, dont il cherche à rendre compte de l'expérience. Telle est la toute première question de Blanchot : *Comment la littérature est-elle possible ?*³⁶

La fascination pour le style fragmentaire adopté à partir des années 1960 voile souvent chez les adeptes de la pensée de Blanchot la puissance d'analyse des ouvrages auxquels a donné naissance cette question vingt ans plus tôt. C'est ce que souligne, vraisemblablement à leur intention, Chris Reyns-Chikuma : « Si Blanchot apparaît souvent comme un essayiste, ou même un philosophe, c'est pourtant essentiellement à travers l'étude du langage littéraire que l'on peut percevoir sa force, son originalité [...] »³⁷. Le neutre sourd (?) en effet de l'expérience littéraire. Il se dégage de l'examen attentif, et nécessairement réflexif³⁸, de cette « expérience abrupte et déconcertante » qui, selon Bataille, « est l'essentiel très mal connu de l'œuvre de Blanchot »³⁹.

³⁴ C. LÉVESQUE. *L'étrangeté du texte : essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal : VLB, 1976, p. 22.

³⁵ Titre de l'œuvre de Blanchot parue en 1955 qui regroupe les chroniques « La recherche » publiées quelques années auparavant dans *La nouvelle nouvelle revue française*. Le livre débute avec le texte « la solitude essentielle » qui interroge l'acte d'écrire et la condition de l'écrivain. Bident souligne dans « Les mouvements du neutre » que le neutre y fait par ailleurs une « apparition remarquée comme adjectif ». C. BIDENT. « Les mouvements [...] », p. 22.

³⁶ Titre du texte d'une vingtaine de pages paru en 1942 aux éditions José Corti et repris l'année suivante au chapitre XII de *Faux Pas*. Il faudrait en théorie considérer ce texte, paru tout juste après Thomas l'obscur (1941) et un peu avant *Faux Pas*, comme le tout premier essai critique de l'auteur.

³⁷ C. REYNS-CHIKUMA. « De réflexions en déflexions [...] », p. 140.

³⁸ « [L'] œuvre littéraire personnelle [de Blanchot] a dans ce sens une valeur privilégiée. Ces récits d'une expérience se rapportent en effet à l'expérience de l'écrivain : ils constituent de cette manière un mythe de la création littéraire. » G. BATAILLE. « Maurice Blanchot », *Lignes* 3, n° 3 (2000), p. 155.

³⁹ La suite de la citation, p. 151 : « Cette expérience [...], dont la critique [...] est seulement l'aspect secondaire mais plus accessible. »

Apparaissant d'abord en creux dans l'écriture des romans, puis comme source anonyme de la *solitude essentielle de l'écrivain* théorisée dans les premiers essais⁴⁰, il s'affirme peu à peu dans les nombreuses critiques écrites au début des années 1940 pour devenir « la *ligne conductrice*, la *ligne éditoriale* de la pensée blanchotienne de la fiction »⁴¹. Notion cardinale dans les derniers essais, qui concentrent les réflexions philosophiques de l'auteur, le neutre n'est autrement dit pas moins déterminant, malgré la discrétion de ses apparitions, aux premières heures de l'écriture : « Le neutre oriente tout le questionnement de la dernière période de l'écriture de Blanchot, mais il s'annonce depuis les premiers recueils de textes critiques à travers une certaine ambiguïté que Blanchot voit à l'œuvre dans l'expérience littéraire [...] »⁴², explique à nouveau Manola Antonioli.

Les mots sur lesquels s'ouvre le quatrième chapitre de *L'Espace littéraire* pointent précisément vers cette ambiguïté : « L'œuvre attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de son impossibilité. En cela, elle est une expérience, mais que veut dire ce mot ? »⁴³

Que veut dire ce mot « expérience », que vient charger d'ambiguïté la perspective de l'impossibilité de l'œuvre ? La question, qui constitue l'amorce de l'entière recherche blanchotienne, trouvera, non sa réponse, mais une sorte de nom d'emprunt dans le mot « neutre ». Celui-ci deviendra effectivement au fil de l'œuvre le dépositaire de la question, dont il conservera la puissance interrogative en traduisant l'expérience littéraire dans les termes (oxymoriques, et dès lors indécidables) d'une expérience de l'impossibilité de l'expérience.

⁴⁰ En parlant des premiers et des derniers essais, nous distinguons ceux écrits avant et après l'apparition du style fragmentaire, soit plus précisément en 1962 avec la publication de *L'Attente*, *L'Oubli* qui en constitue la première tentative.

⁴¹ C. BIDENT. « Les mouvements [...] », p. 19 (l'italique est de l'auteur).

⁴² M. ANTONIOLI. *L'écriture de Maurice Blanchot* [...], p. 158.

C'est le cas de *Faux Pas* dont la préface, « De l'angoisse au langage », confère une « unité théorique au recueil » et donne le ton de la production critique. (Christophe Bident cité par Enzo Neppi dans E. NEPPI. « L'Absolu entre transgression et ambiguïté dans la réflexion de Blanchot sur la littérature », dans É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie* [...], p. 283.)

Bident situe quant à lui l'émergence de l'idée du neutre bien en amont de la production critique, et même de la première apparition du mot dans le premier roman de 1941, l'apercevant se profiler déjà dans les échanges « imaginaires » de Blanchot et de Lévinas au sujet par exemple de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger.

⁴³ Quelques lignes plus loin : « Expérience signifie ici : contact avec l'être, renouvellement de soi-même à ce contact – une épreuve, mais qui reste indéterminée. » M. BLANCHOT. *L'Espace littéraire* [...], p. 85.

i. Une expérience de l'impossible expérience : de l'angoisse au langage à la pensée.

Pour Blanchot, cette expérience est initialement le fait de l'écrivain, que distingue sa « condition solitaire ». L'écrivain mesure l'étendue de sa solitude face à la toute-puissance du langage, qu'il ne parvient pas plus à maîtriser qu'à en faire l'économie – comble de son tourment – pour dire *au bas mot* cette *esseulante* impuissance.

Dès qu'on le prononce [le mot], on se rend présent tout ce qu'il exclut. Ces apories du langage sont rarement prises au sérieux. Il suffit que les mots fassent leur service et que la littérature ne cesse de paraître possible. Le « Je suis seul » de l'écrivain a un sens simple (personne auprès de moi) que l'emploi du langage ne contredit qu'en apparence.⁴⁴

Celui qui écrit se voit isoler par tous c/ses mots qui « [font] leur service »⁴⁵; ce qui, du point de vue blanchotien, signifie qu'ils travaillent fatalement à la négation (de l'être) de ce qu'ils sont appelés à nommer (« ils excluent ce qu'ils rendent présent ») – position qui sera plus tard approfondie dans le dernier chapitre de *La Part du feu, La littérature et le droit à la mort* – et qu'ils portent ainsi en leur sein l'impossibilité de l'œuvre. Le « Je n'ai rien à dire »⁴⁶ (il n'y a rien que je puisse dire, et cela même je ne peux le dire) auquel est en fin de compte réduit l'écrivain le confine à cette souffrance caractéristique qui donne son titre à la préface du premier ouvrage critique *Faux Pas*, paru en 1943, *De l'angoisse au langage* :

L'écrivain apparaît parfois étrangement comme si l'angoisse était propre à sa fonction, plus encore comme si le fait d'écrire approfondissait l'angoisse au point de la rattacher à lui-même plutôt qu'à toute autre espèce d'homme. Il arrive un moment où le littéraire qui écrit par fidélité aux mots écrit par fidélité à l'angoisse ; il est écrivain parce que cette anxiété fondamentale s'est révélée à lui, et en même temps elle se révèle à lui en tant qu'il est écrivain [...].⁴⁷

De l'angoisse au langage : la formule laisse présumer l'exploration introspective de la psychologie propre à l'expérience littéraire, de même qu'elle annonce la transition dans la

⁴⁴ M. BLANCHOT. *Faux pas*, Paris : Gallimard, 1975, p. 9.

⁴⁵ Formule où se rencontrent les expressions « faire son service (militaire) » et « rendre service » et qui parvient à rapprocher « le mot » de l'idée de mal nécessaire. On imagine l'ensemble des mots enrégimentés au service de la puissance de négation et qui accomplissent aveuglément et systématique un travail malgré tout indispensable. Blanchot parle dans *L'Écriture du désastre* du « charnier des noms ». M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 17.

⁴⁶ M. BLANCHOT, *Faux pas* [...], p. 11.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

réflexion vers l'expérience plus générale (moins singulièrement campée) du rapport au langage. Le passage dans l'œuvre d'une approche plus empirique de l'expérience de l'écrivain à une théorie philosophique de l'expérience, souvent condamné chez les adversaires sur le thème de la pente « empirico-transcendantale »⁴⁸, est résumé simplement par Françoise Collin : c'est « l'expérience littéraire qui remodèle le champ de l'expérience humaine tout entière [...]. Au terme de [sa] description, [elle] apparaît comme le bouleversement de l'expérience au sens habituel du terme »⁴⁹.

Les accusations à l'endroit de « l'évolution » de la pensée blanchotienne, qui oscillent de la généralisation trompeuse à l'hypostase pour qualifier le caractère abusif d'une conception de l'expérience élaborée sur le modèle de l'expérience littéraire, se révèlent, à l'exemple des difficultés définitionnelles évoquées précédemment, plutôt riches d'enseignement sur le neutre. Car les critiques qui les portent – dont les rangs sont largement fournis par les partisans de la philosophie analytique, mais également de la phénoménologie – s'efforcent de démontrer comment le neutre témoigne dans la suite des écrits d'un glissement jugé hasardeux qui va de l'expérience (impossible) de l'écriture, à celle du langage, pour aboutir enfin à celle de la pensée⁵⁰. L'articulation du rapport du neutre à la pensée, principalement développée dans la seconde partie de l'œuvre, a en effet pu être interprétée comme le résultat des errements philosophiques de l'auteur. Et l'interrogation sans détour de ce même rapport, telle que rencontrée par exemple dans *L'Entretien infini* en 1969, est perçue comme un signe de l'éloignement, sinon de l'égarement, de l'objet de recherche (littéraire) initial : « Or, qu'est-ce que le neutre, qu'est-ce que la pensée du neutre ? Réponse : une menace et un scandale pour la pensée »⁵¹.

Le neutre devient en d'autres mots l'indicateur tout désigné de la transformation injustifiée de la question de l'impossibilité de l'œuvre en celle de l'impossibilité de la pensée ou, en d'autres mots encore, de l'expérience de l'impossibilité de l'expérience qui trouverait un point de départ légitime dans l'œuvre et un point d'arrivée pour le moins extravagant dans la

⁴⁸ Voir par exemple la critique de Stephen Adam Schwartz qui, dans un vocabulaire heideggérien cette fois, reproche à Blanchot son passage injustifié du plan ontique au plan ontologique. Blanchot se rendrait ainsi coupable, au même titre que Heidegger d'ailleurs, d'hypostasier le mot « Rien » en une entité métaphysique pour laquelle la littérature représenterait une voie d'accès. S. ADAM SCHWARTZ. « Faux Pas: Maurice Blanchot on the Ontology of Literature », *SubStance* 27, n° 1 (1998), p. 24-25.

⁴⁹ F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], p. 22-23.

⁵⁰ « Car, comme l'écrit Blanchot lui-même : "La parole poétique ne s'oppose pas seulement au langage ordinaire mais aussi bien au langage de la pensée" ». F. COLLIN. « La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2015), p. 169.

⁵¹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 440.

pensée. Sous cet angle, la répétition quasi identique au début du cinquième chapitre de *Faux Pas* de la phrase introduisant le chapitre précédent, mais amputée cette fois de son pronom possessif, prend un caractère particulièrement éloquent : ainsi passerait-on dans l'ordre du livre, comme dans celui de la production blanchotienne, du « point où [l'œuvre] est à l'épreuve de *son* impossibilité » (4^e chapitre) au « point où [l'œuvre] est à l'épreuve de *l'impossibilité* »⁵² (5^e chapitre). L'impossibilité, qui n'appartient désormais plus seulement à l'œuvre – il en va pareillement du neutre soulignera la critique – apparaît dès lors réifiée.

« Ce qui me semble contestable, déclare Zarader dans l'entretien qu'elle accorde au collectif *Ligne du risque*, c'est que, partant d'une expérience qui se donne dans la littérature, [Blanchot] voudrait la transporter hors littérature »⁵³. La confusion maintes fois dénoncée tient ainsi à ceci que toute expérience, et non plus seulement celle de l'écrivain livré à l'angoisse de son activité, est dorénavant déterminée par son impossibilité. Elle s'incarnerait de façon exemplaire dans la notion de *désastre* que Blanchot dit pressentir être la pensée même⁵⁴ et qui réfère dans l'œuvre de 1980, *L'Écriture du désastre*, à l'impossible expérience de pensée vers laquelle s'est acheminée la signification du neutre :

♦ Dans la mesure où le désastre est pensée, il est pensée non-désastreuse, pensée du dehors. Nous n'avons pas accès au dehors, mais le dehors nous a toujours touchés à la tête, étant ce qui se précipite [...].⁵⁵

♦ L'expérience, dans la mesure où elle n'est pas un événement vécu et ne met pas en jeu le présent de la présence, est déjà non-expérience [...]. Nous sentons qu'il ne saurait y avoir expérience du désastre, l'entendrions-nous comme expérience-limite. C'est là l'un de ses traits : il destitue toute expérience, il lui retire l'autorité, il veille seulement quand la nuit veille et ne surveille.⁵⁶

⁵² Début du cinquième chapitre, « L'inspiration », p. 169 : « L'œuvre attire celui qui s'y consacre vers le point où elle est à l'épreuve de l'impossibilité. Expérience qui est proprement nocturne, qui est celle même de la nuit. »

⁵³ M. ZARADER. « Le Rien, le neutre, la mort » [2001], dans F. MEYRONNIS (dir.) et Y. HAENEL (dir.). *Ligne de risque : (1997-2005)*, L'Infini, Paris : Gallimard, 2005, p. 154.

⁵⁴ Il s'agit du premier fragment de *L'Écriture du désastre*, p. 7 : « Penser le désastre (si c'est possible, et ce n'est pas possible dans la mesure où nous pressentons que le désastre est la pensée), c'est de n'avoir plus d'avenir pour le penser. » Emmanuel Tibo, dans *Les dérives du génitif*, explique que le désastre est « hors phénomène » : « Texte fragmentaire, *L'Écriture du désastre* a rompu toutes les attaches avec le logos et la narration. » E. TIBLOUX. « Dérives du [...] », p. 117.

⁵⁵ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 16.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 85. Soulignons que le mot « désastre », de la même façon que le « neutre » plus tôt, se dérobe à toute explication étymologique, p. 179 : « ♦ Naturellement, “désastre” peut s'entendre à partir de l'étymologie. Maints fragments en portent ici la trace. Mais l'étymologie ne s'y montre pas comme un savoir préférentiel ou plus original, assurant sa maîtrise sur ce qui alors n'est plus qu'un mot. Au contraire, c'est l'indéterminé de ce qui s'écrit avec ce mot, qui dépasse l'étymologie et l'entraîne dans le désastre. »

- ◆ Le désastre ne fait pas disparaître la pensée, mais, de la pensée, questions et problèmes, affirmation et négation, silence et parole, signe et insigne [...].⁵⁷

Tenant compte, par-delà les variations qu'elle a pu connaître, de l'importance de la notion d'expérience chez Blanchot, il n'est pas étonnant que sa pensée ait pu être identifiée de près à la phénoménologie, au point de la voir rangée parfois dans la catégorie des *phénoménologies de la littérature*⁵⁸. Il n'est donc pas davantage étonnant que parmi ses plus sévères commentateurs nous retrouvions quelques phénoménologues de renom à l'instar de Marlène Zarader. En nous intéressant à l'étude que cette dernière a consacrée à Blanchot, nous découvrons (avec un plaisir quelque peu sceptique) les plus claires définitions du neutre⁵⁹, en même temps que les raisons, tout aussi claires à notre avis, pour lesquelles la pensée blanchotienne ne saurait être contenue dans les limites de la phénoménologie.

1.1.3 Une phénoménologie du neutre (ou l'impersonnel impossible)⁶⁰

Publié en 2001, l'ouvrage *L'Être et le neutre* de Zarader demeure l'une des plus éclairantes analyses de la notion du neutre dans l'œuvre de Blanchot. Au fil des chapitres, et plus tard dans certains écrits qui en reprennent les conclusions, Zarader fait un rapprochement entre le neutre blanchotien et les concepts de Rien chez Heidegger, de Différance chez Derrida ou encore du Tout-autre chez Lévinas. Schématiquement, tous ces rapprochements ont pour dénominateur commun l'idée d'une altérité radicale qui se traduit dans le régime du sens par une rupture absolue ou dans celui de la pensée par un dehors forclos. L'explication de

⁵⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁸ Françoise Collin citée dans W. LARGE. « Maurice Blanchot and the Question of Literature », *Journal of the British Society for Phenomenology* 30, n° 1 (1999), p. 91 : « [A] preliminary definition of Blanchot's work: it is a phenomenology of literature which reveals the condition of literature to be the being of language. »

Voir encore une fois G. BATAILLE. « Maurice Blanchot [...] », p. 151 : « Elles [les études de Blanchot] prolongent la phénoménologie de la littérature telle que la développe Hegel (encore que la pensée de Blanchot en diffère radicalement). »

⁵⁹ Ce dont se réjouissent certains lecteurs de Marlène Zarader qui apprécient qu'elle « utilise un vocabulaire philosophique beaucoup plus explicite que celui de Blanchot » et parvienne ainsi à rendre la description de certaines notions blanchotiennes « plus claire que ne le fait Blanchot lui-même. » Zarader permettrait ainsi de « rétablir franchement la vérité » sur certaines notions au sujet desquelles « on ne sait pas clairement de quoi Blanchot parle. » M. BLONDIN. « La pensée du neutre chez Maurice Blanchot et ses incidences sur la pensée philosophique contemporaine, ou, Pourquoi y a-t-il l'art et la littérature ? », Thèse de doctorat, Université du Québec à Trois-Rivières, 2011, p. 117.

⁶⁰ De la même manière qu'elle échappe à la phénoménologie, l'œuvre blanchotienne se soustrait à sa récupération dialectique. Par ce « détour », nous visons à montrer comment une interprétation strictement philosophique de la pensée de Blanchot conduit à inscrire celle-ci dans un rapport d'opposition à Hegel où elle est donnée nécessairement « perdante ».

Zarader, forte de ces comparaisons, se fait cependant encore plus précise : « [la] définition [du neutre] est simple : ne disant que le rien dans sa pure nullité, il est le sens absent »⁶¹. Le neutre est autrement « l'éclipse radicale du sens »⁶² dont l'expérience, toujours impossible, l'est cette fois du point de vue du sujet. Étranger au sens, dans l'horizon duquel s'ancre le sujet, le neutre prend dès lors pour lui les traits d'une origine inatteignable qui ne serait que *pure donation* et qui commanderait en conséquence la plus radicale des réductions phénoménologiques (*épochè*).

Dans *Genèse phénoménologique du concept du neutre*, Maud Hagelstein rappelle que Blanchot a lui-même sondé les conséquences d'une interprétation phénoménologique du neutre :

Blanchot ne nie pas que la phénoménologie était déjà « dévoyée vers le neutre », mais la littérature poursuit et rend infinie l'épochè, « la tâche de suspendre et de se suspendre », ajoute Blanchot. Ce dernier parle encore d'un « surenchérissement ironique de l'épochè »...⁶³

« Se suspendre », jusqu'à suspendre toute expérience, comme tâche infinie à laquelle dispose la littérature, correspond dans le lexique blanchotien au *désœuvrement*, à l'extrême passivité : « [La] passivité, échappant à notre pouvoir d'en parler, comme à notre pouvoir d'en faire l'épreuve (de l'éprouver), se pose ou se dépose comme ce qui interromprait notre raison, notre parole, notre expérience »⁶⁴. Zarader rejette pour sa part l'hypothèse d'une épochè radicale que serait « cette surenchère dans la passivité »⁶⁵ et affirme l'échec d'une pensée du neutre puisqu'elle requiert à *terme* l'abolition du sujet : « Blanchot ne se contente donc pas de vider le sujet de toute substantialité, comme s'efforce de le faire une bonne part de la pensée contemporaine ; il l'annule [...] »⁶⁶. Comparant le neutre blanchotien au Rien heideggérien, elle ajoute :

Celui-ci [le « laisser-être » devant le Rien de Heidegger] ressortit à une simple abstention, chez Blanchot, c'est une obturation [...]. Chez Blanchot, plus de quelqu'un [...]. Dès lors, on aurait un Rien, c'est-à-dire un non-objet qui

⁶¹ M. ZARADER. *L'Être et le neutre : à partir de Maurice Blanchot*, Philia/Jean-Claude Milner, Lagrasse (Aude) : Verdier, 2001, p. 256.

⁶² *Ibid.*, p. 204.

⁶³ M. HAGELSTEIN. « Maurice Blanchot : la genèse phénoménologique du neutre », *Espace Maurice Blanchot*, [http://www.blanchot.fr], 2005.

⁶⁴ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 32.

⁶⁵ M. ZARADER. « Le Rien, [...] », p. 152.

⁶⁶ *Idem.*

surgirait devant personne [...]. Comment affirmer le dehors sans pôle récepteur ?⁶⁷

La pensée, en somme, ne peut soutenir la notion du neutre qui exige d'en supprimer le « siège ». Elle ne peut même parvenir à l'évoquer, au risque d'insoutenables apories, que sous la figure de son absolue négation. Leur exclusion mutuelle suffit ainsi à invalider toute tentative d'en interroger, ne serait-ce que sous la forme d'une question en suspens, le rapport. Il y a là, selon Véronique Bergen, raison suffisante pour Zarader de « conclure aux antipodes de Blanchot que la pensée ne peut veiller sur ce qui la nie, ne peut outrepasser une finitude qui lui interdit de se déployer à l'écart du sens, de l'être et du monde »⁶⁸.

Le talon d'Achille en forme de paradoxe de l'entière pensée blanchotienne se révélerait enfin, en grossissant le trait, dans ce seul, et particulièrement succinct, aphorisme (sur le mode impersonnel de l'infinitif) de *L'Écriture du désastre* : « ♦ *Veiller sur le sens absent* »⁶⁹.

Le neutre, non-objet pour la veille d'un non-sujet, ressort du prisme phénoménologique en parfait contraire de la pensée. Le neutre est « impensable »⁷⁰, résume Zarader, voire l'impensable, mais Blanchot, qui l'affirme lui-même volontiers et sans relâche, hésite, en cultivant finement l'hésitation par ailleurs, à le poser en contradiction avec la pensée, simple envers qui la révoquerait en bloc, et y pressent plutôt la marque d'une fêlure qui n'en accuse pourtant pas la faillite, d'une fracture qui serait tout aussi bien celle en propre du sujet.

« ♦ La fêlure : fission qui serait constitutive de moi ou se reconstituerait en moi, mais non pas un moi fêlé »⁷¹.

Dans le partage des rôles, si l'on peut s'exprimer ainsi, Blanchot accorde, au contraire de la phénoménologie, le premier rôle à la fracture, qui précède ainsi et compose paradoxalement l'unité du sujet. Mais puisque le sujet phénoménologique ne résiste pas, par définition, à la remise en question de son intégrité, Blanchot suggère, dans une formule inspirée de Lévinas,

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ V. BERGEN. *Le Mensuel littéraire et poétique*, Bruxelles : Monique Dorsel, 1995.

⁶⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 72 (l'italique est de l'auteur). Aussi, p. 82 : « Veiller est au neutre. »

Marlène Zarader écrit dans *L'Être et le neutre : à partir de Maurice Blanchot*, p. 260 : « Le pari de Blanchot – veiller sur le sens absent – n'a donc pas été tenu. »

⁷⁰ M. ZARADER. *L'Être et le neutre* [...].

⁷¹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 125.

de préférer à l'entité (sujet) la qualité (subjectivité) qui en résume l'expérience : « il faudrait peut-être parler d'une subjectivité sans sujet »⁷².

L'expérience de l'impossible expérience à laquelle nous identifions le neutre un peu plus tôt s'énonce, en regard de l'extrême passivité du sujet qu'elle suppose, comme expérience-limite⁷³ :

Expérience qui n'est pas expérience vécue, encore moins un état de nous-mêmes : tout au plus l'expérience-limite où peut-être les limites tombent et qui ne nous atteint qu'à la limite [...]. Expérience de la non-expérience.⁷⁴

Notion phare, et distinctive, du vocabulaire blanchotien à partir de *L'Entretien infini*, dont il constitue le titre de la deuxième et plus longue partie, l'expérience-limite nomme la limite que représente l'expérience littéraire pour la phénoménologie et contre laquelle vient inégalement se buter le postulat du sujet. Elle formule caractéristiquement la mise à l'épreuve de la réflexion phénoménologique moderne, à laquelle Husserl a donné sa première impulsion et Heidegger sa plus grande extension⁷⁵. « Chez Blanchot, explique Bident, comme chez Bataille et Lévinas, c'est à une forme de vacillement de la phénoménologie heideggérienne que nous assistons [...] »⁷⁶. La « radicalisation » blanchotienne du « laisser-être » heideggérien laisse ainsi flotter la question, que Zarader a déjà tranchée par sa convaincante démonstration : « Sommes-nous encore à l'intérieur du champ

⁷² *Ibid.*, p. 53. Aussi à la page 89.

Au sujet de l'usage énigmatique et contestable du mot « subjectivité », p. 48-49 : « Pourquoi subjectivité, sinon afin de descendre au fond du sujet, sans perdre le privilège que celui-ci incarne, cette présence privée que le corps sensible, me fait vivre comme mienne? Mais si la prétendue "subjectivité" est l'autre au lieu de moi, elle n'est pas plus subjective qu'objective, l'autre est sans intériorité, l'anonyme est son nom, le dehors sa pensée [...] ».

⁷³ *Ibid.*, p. 85. Voir à ce sujet A. ANTONINI. « Maurice Blanchot ou la littérature comme expérience limite », *Commentaire* 3, n° 151 (2015), p. 579-588.

⁷⁴ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 311.

⁷⁵ Les phénoménologues ne manqueront pas de relever l'impardonnable absence de nuance d'une telle affirmation, qui abrège à l'excès la riche histoire de la phénoménologie.

À ce sujet, P. DUCROS, « Le sujet. Le problème d'une phénoménologie asubjective », *Philopsis : revue numérique*, 8 décembre 2015, p. 1-2 : « [Le] développement de la phénoménologie consiste en grande partie dans le retournement de la postérité husserlienne contre le virage transcendantal que Husserl a donné à la phénoménologie. » C'est Heidegger qui proposera de « retrouver la concrétude phénoménologique que l'idéalisme transcendantal a perdue. » La pensée heideggérienne, cependant, « s'éloigne[ra] de la phénoménologie proprement dite pour devenir, à partir d'une *herméneutique du Dasein*, pensée de l'Être. » La première partie de l'essai *L'Être et le neutre : à partir de Maurice Blanchot* de Marlène Zarader, intitulée « La conquête phénoménologique du neutre », se résume ainsi, p. 29 : « Blanchot conquiert phénoménologiquement la nuit, contre la phénoménologie elle-même, en sa fondation husserlienne, comme en sa répétition heideggérienne. »

⁷⁶ C. BIDENT. « Les mouvements [...] », p. 16.

phénoménologique ? Sommes-nous encore dans l'intériorité de l'expérience ? Sommes-nous encore dans une relation de sujet à objet, ou d'origine à finalité ? »⁷⁷

La réponse négative – « On n'écrit jamais une phénoménologie du désastre »⁷⁸, conclut Tibloux – qui tombe inéluctablement à la fin de l'analyse phénoménologique du neutre blanchotien sera la même qui, plus largement, pendra au bout de tout traitement philosophique. L'étroite grille de lecture à laquelle la phénoménologie soumet le neutre a toujours tôt fait de le disqualifier sur la base de la suppression contradictoire, et donc insoutenable, des pôles de la relation sujet-objet pour l'expérience. Pour la philosophie, de la même façon qu'il ne peut y avoir de relations sans termes, il ne peut y avoir de pensée constitutivement interrompue⁷⁹.

Les rapports entre la littérature, la phénoménologie et la philosophie qui se configurent autour du neutre apparaissent ainsi dans la lecture synthétique qu'en propose Maud Hagelstein :

On peut dire, sans trop de précautions, que pour Blanchot la littérature constitue une alternative à la méthode phénoménologique et au discours philosophique en général. Ses textes semblent vouloir rappeler le philosophe sédentaire au nomadisme littéraire.⁸⁰

La littérature œuvre malgré elle en effet à tromper l'opposition statique dans laquelle la phénoménologie (exemplairement) et la philosophie (généralement) précipitent le neutre et le sujet (ou la pensée) en forçant leur confrontation, au prix de leur irréductibilité. Sans se soustraire pour autant à l'exigeante réflexion de la rencontre du neutre et de la pensée, la littérature en porte essentiellement – telle est sans doute sa prérogative – l'épreuve avant de prêter à son intellection (conceptualisation). Une épreuve qui *prend corps* – dessein littéral de Blanchot⁸¹ – dans l'écriture et qui laisse toute à son ambiguïté l'impossibilité (une impossibilité qui n'est pas celle du sujet – une impossibilité asubjective ou impersonnelle) d'une telle rencontre⁸².

⁷⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁸ E. TIBLOUX. « Dérives du [...] », p. 122.

⁷⁹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 499 : « Les vraies pensées questionnent, et questionner, c'est penser en s'interrompant. »

⁸⁰ M. HAGELSTEIN. « Maurice Blanchot [...] ».

⁸¹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 71. Louis-René des Forêts, dont l'œuvre majeure, *Ostinato*, semble entièrement consacrée au subtil commentaire de la « démarche » blanchotienne, écrit à ce sujet : « [Comme] si l'expression prendre corps avait un sens nouveau que toute définition ne servirait qu'à rendre plus énigmatique. » L.-R. DES FORÊTS. *Ostinato*, Paris : Mercure de France, 1997, p. 112.

⁸² « L'expérience n'est pas l'expérience d'une certaine chose et certes pas de la littérature comme chose, elle n'est donc pas une expérience, mais la pure épreuve qui ouvre et véhicule elle-même son propre champ. » F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], p. 29-30.

S'il est bien vrai, comme l'affirme à juste titre William Large, qu'il est impossible de comprendre la pensée contemporaine française sans un détour par la phénoménologie⁸³, il faut de même comprendre comment, par l'écriture de cette impossibilité impersonnelle, la pensée blanchotienne parvient à s'y rendre étrangère. L'impossible rencontre du neutre et de la pensée, contradiction rédhibitoire dans la perspective phénoménologique, puisque la seconde est niée (obturée, disait Zarader) par le premier, s'écrit (ou s'inscrit) dans les textes blanchotiens comme une interruption dont il importe pour la suite de notre travail de préciser l'ambiguïté qui lui tient lieu de sens – un double sens dont la *logique* en fait une poétique *plus qu'*une pensée.

1.1.4 Une (autre) logique du neutre

i. Une poétique de l'interruption

Pour clarifier ce que peut signifier une « poétique de l'interruption », telle que Bident baptise pertinemment l'écriture blanchotienne, et saisir en quoi elle se dérobe à la critique phénoménologique⁸⁴, il est intéressant d'interroger le travail, et plus particulièrement l'évolution de la réflexion, de la commentatrice de la première heure de Blanchot, Françoise Collin. Au cours des quarante dernières années, sa compréhension de la notion d'interruption se transforme et, suivant ses modifications, laisse filtrer les différentes lectures (philosophique et littéraire ou poétique) de l'ambiguïté qui *fait œuvre* chez Blanchot de thème et de pratique selon un ordre qu'il s'agit précisément ici d'interroger. De ces lectures dépend l'écart fini ou infini avec la phénoménologie depuis laquelle Zarader, notamment, prend position et, de la même façon, avec la dialectique hégélienne.

L'année de la publication de *L'Amitié*, en 1971, soit deux ans après celle de *L'Entretien infini*, Collin fait paraître un essai audacieux, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, qui

⁸³ W. LARGE. « Maurice Blanchot and the Question [...] », p. 88.

⁸⁴ S'opposent de façon éloquente, à notre avis, les expressions « poétique de l'interruption » et « ontologie poétique » employées toutes deux pour définir la pensée blanchotienne. La seconde, à laquelle recourt William Large dans son article, inscrit Blanchot dans le sillage d'Heidegger, dont il reprendrait, en le portant plus loin, le projet de transformer la phénoménologie en une ontologie « poétisée » (une pensée de l'être tapie dans l'écriture). « Blanchot never leaves behind this poetic ontology [...]. [His] distance from Heidegger is a matter of exaggeration, rather than refutation. » Large voit se déployer derrière cette expression toute la distance polémique qui s'est creusée entre les philosophies dites continentale et analytique. *Ibid.*, p. 90.

constitue la première analyse philosophique de l'ensemble de l'œuvre de Blanchot⁸⁵ et qui donne, par son originalité et sa pertinence, son véritable coup d'envoi aux jeunes études blanchotiennes. Dans cet ouvrage, dont l'incipit annonce la nature « périlleuse »⁸⁶ de l'entreprise, la philosophe et autrice développe le concept « transversal » d'écriture afin de rendre adéquatement compte, autant que faire se peut, d'une œuvre par nature interrompue, c'est-à-dire de la « continuité discontinue » qui caractérise la variété des formes d'expression qui composent à ce moment⁸⁷ la production de Blanchot. Son concept d'écriture est ainsi porté par l'ambition de subsumer les différentes avenues – philosophique, critique et littéraire – de la recherche blanchotienne, que peine à confondre en une même démarche la critique formaliste : « Toutes les œuvres de Blanchot, de quelque nature qu'elles soient, laissent le déploiement de l'écriture l'emporter sur la systématique du livre »⁸⁸.

L'écriture relèvera son défi conceptuel en s'attachant à définir l'œuvre dans les termes minimaux d'une recherche infinie du sens, entendu comme le sens absent (retrait de l'être) que viennent chaque fois taire les mots en imposant le leur (résultat de l'être retiré). Une recherche qui se rassemble en cette manière de fuite en avant vers l'atteinte (toujours vaine) d'un sens perpétuellement reporté dans le mot suivant, dans le livre suivant.

Présentant ainsi le sens comme « éternel différé », le concept de Collin porte la marque très nette de la différence derridienne (« différance ») qui a fait une entrée remarquée quelques années auparavant dans les cercles philosophiques français⁸⁹. Blanchot se voit par ailleurs conférer, en quatrième de couverture de l'essai, le titre de « premier penseur de la différence, telle qu'elle se révèle dans l'écriture, et qu'il désigne comme rapport au neutre »⁹⁰.

Ce qui prédomine en somme dans l'explication de la pratique blanchotienne de l'interruption (discontinuité) au moyen du concept d'écriture chez Collin au début des années 70, est cette idée d'un sens sans cesse relancé par l'écriture dans un « avenir indéfini », un sens qui se révèle fondamentalement, et à l'image du livre, à *venir*. Un sens, virtuel donc, que la phénoménologie comprend quant à elle avant tout comme impossible présence, mais qui ne

⁸⁵ « [II] n'existe encore aucune étude d'ensemble consacrée à l'œuvre de Blanchot. » F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], p. 20.

⁸⁶ L'introduction commence par cette affirmation : « Il est des entreprises périlleuses. Celle qui consiste à vouloir exprimer philosophiquement l'œuvre de Maurice Blanchot doit être l'une d'elles. » *Ibid.*, p. 11.

⁸⁷ Ne sont donc pas encore parus, notamment : *Le Pas au-delà* (1973), *L'Écriture du désastre* (1980) et *L'instant de ma mort* (1994).

⁸⁸ F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], p. 14.

⁸⁹ Derrida publie *L'écriture et la différence* en 1967 et prononce sa conférence intitulée « Différence » l'année suivante.

⁹⁰ F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* [...], (en quatrième de couverture).

prive pas néanmoins (pas encore) le sujet de l'espoir d'y tendre – relation inactualisable, mais relation tout de même – par le biais de cette version « dévoyée » de la réduction transcendante que serait la passivité blanchotienne⁹¹. La conscience mélancolique souvent attribuée au maître du déconstructionnisme (Derrida), qui participe de cette « finalité sans fin » ou « impossibilité du deuil », résonne donc fortement dans la première interprétation qu'offre Collin de l'œuvre de Blanchot.

Or, dans un article rédigé en 2015, dont le style d'inspiration blanchotienne s'expose sans peine dans les multiples déplacements et répétitions, et expose du même coup la vision renouvelée qui l'inspire, la commentatrice revisite son concept d'écriture et y reconnaît à présent l'influence disproportionnée du « motif » derridien de la différence. Sans toutefois désavouer cette « préférence théorique » initiale, Collin propose d'adapter son approche conceptuelle de l'interruption en l'enrichissant d'une nouvelle dimension, tirée de la philosophie foucauldienne : l'évènement. L'œuvre de Foucault, penseur avec lequel elle avait pourtant collaboré au numéro spécial consacré à Blanchot dans *Critique* en 1966, était demeurée dans l'ombre de Derrida au moment de la rédaction de son essai :

Aveugle à l'enjeu introduit par Foucault, c'est donc à l'œuvre alors naissante de Derrida [...] que j'allais faire référence, privilégiant dans l'œuvre le perpétuel différer plutôt que l'hiatus de l'évènement, deux dimensions hétérogènes mais conjointes dans l'articulation du texte de Blanchot [...].⁹²

Le concept d'écriture, forgé dans la seule optique de la différence, trahissait ainsi une discontinuité de surface, une interruption récupérée *in fine* par la promesse salutaire d'une *unité* latente⁹³. « [Le] concept d'écriture comme différence ou perpétuel différer échoue à rendre compte des hiatus, des blancs, qui fracturent le texte blanchotien [...] et qui attestent la discontinuité qui est son mode de cohérence »⁹⁴. Non que la différence ne parvienne à dire l'interruption, mais elle n'en parle jamais qu'au pluriel, désignant la suite (interminable) de ses répétitions dans l'écriture, qui sont autant de reports dans le temps – pâle continuité qui alimente sans la sustenter la pensée et la confine à la mélancolie. Elle en échappe

⁹¹ La passivité blanchotienne est de fait interprétée à tort comme réduction et ne répond pas, à l'instar de cette dernière, au principe fondamental de la phénoménologie husserlienne, résumé ici par l'expression de Jean-Luc Marion : « autant de réduction, autant de donation ». J.-L. MARION. *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Épiméthée, Paris : PUF, 1989. Le neutre *ne se situe pas* à l'extrémité du processus d'effacement comme la récompense d'un travail de la conscience.

⁹² F. COLLIN. « La pensée de l'écriture : différence et/ou évènement [...] », p. 169.

⁹³ « [Une] forme détournée de totalisation – d'occupation de terrain – à laquelle rien n'échappe, et en ce sens une reformulation détournée de l'ambition dialectique [...] ». *Ibid.*, p. 170.

⁹⁴ *Idem.*

infailliblement⁹⁵ l'impensable singularité, qui prend nom chez Foucault (comme chez Deleuze, nous y arriverons plus tard) d'évènement et qui évoque, en s'abstenant au possible de la familiariser, la « sauvagerie » de la cassure, de l'hiatus. « La différence derridienne recouvre ou civilise la sauvagerie (le terme “sauvage” est employé à de nombreuses reprises par Blanchot), c'est-à-dire la violence de l'évènement interruptif »⁹⁶.

L'hiatus « sauvage »⁹⁷, dont Collin retrace la piste dans la notion foucaldienne d'évènement, se retrouve également au cœur d'autres commentaires de l'œuvre de Blanchot. Il est central par exemple dans l'important essai de Michael Holland publié en 2015, *Avant dire : essais sur Blanchot*, qui est le fruit d'une analyse qui s'est échelonnée, telle celle de Collin, sur près d'une quarantaine d'années : « Qu'est-ce à dire, sinon que lire Blanchot, c'est faire l'épreuve d'un hiatus théorique qu'aucune réflexion ne peut accueillir »⁹⁸. Cette épreuve de l'hiatus, sauvage parce qu'impensable, se présente, dans l'éclairage de la phénoménologie, tout aussi impossible que celle de la différance. Seulement, l'impossibilité se double cette fois d'une inadmissibilité (irrecevabilité). L'hiatus, qui traduit une interruption désormais sans report et sans retour, signifie non pas la suspension, soit l'attente mélancolique, mais l'annulation du sujet et par conséquent non pas l'extériorité, mais l'élimination définitive du cadre axiomatique de la subjectivité.

L'hiatus est inadmissible⁹⁹, car il ne permet pas même de tendre vers la destination infiniment (Hollande) *ajournée* que ne cesse de promettre à mi-voix la différence. Il est absolument « inaccessible pour le sujet » et c'est là, de l'avis d'Olivier Harlingue, que réside le principal défaut de la lecture zaradienne puisqu'elle « néglige le trait fondamental de la recherche de Blanchot, qui est “a-destinale” »¹⁰⁰.

Sans destination : cet aspect de l'hiatus est fort joliment illustré par Collin qui cite à la fois dans son ouvrage de 1971 et de manière répétée dans son article de 2015, l'expression par

⁹⁵ Françoise Collin rapporte les paroles de Foucault au sujet de Derrida : « Le postulat de Derrida c'est que la philosophie est au-delà et en deçà de tout évènement. Non seulement rien ne peut lui arriver à elle mais tout ce qui peut arriver se trouve déjà anticipé ou enveloppé par elle [...] » (propos à forte résonance dialectique que nous retrouverons plus loin). *Ibid.*, p. 174.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 174-175.

⁹⁷ « Interruption : la sauvagerie même ». M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 111.

⁹⁸ M. HOLLAND. *Avant dire : essais sur Blanchot*, Le Bel aujourd'hui, Paris : Hermann, 2015. Pour Holland, cette interruption au centre de l'écriture de Blanchot a permis d'ouvrir une « nouvelle époque de la pensée » (p. 82).

⁹⁹ Une inadmissibilité qu'éclaire plus nettement encore le contact avec la dialectique hégélienne comme nous tenterons bientôt de le démontrer.

¹⁰⁰ O. HARLINGUE. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie*, Nous, les sans philosophie, Paris : Harmattan, 2009, p. 23.

laquelle Blanchot résume l'étonnante issue du célèbre paradoxe d'Achille et de la tortue ¹⁰¹ : « Achille ne rejoindra jamais la tortue ». Animée de la même détermination aveugle qui fait courir Achille, la différence espère parcourir par l'écriture une distance positive et extensible que l'hiatus révèle depuis le départ nulle et dès lors infranchissable. L'infini ne tend vers aucun fini, contrairement à ce qu'en prouve la réfutation mathématique du paradoxe. En ce qui concerne l'hiatus, qui résiste décidément à la logique mathématique, l'infini ne connaît aucune orientation et donc n'aboutit pas.

ii. Dynamique de l'interruption double

Au-delà enfin du simple apport théorique, l'hiatus, sauvage et a-destinal, dynamise le concept d'écriture de Collin en compliquant par son étrangeté la rencontre (la juxtaposition au mieux) de l'évènement et de la différence : rencontre conflictuelle, voire « rencontre manquée », qui s'incarne à même les figures (aussi médiatiques que philosophiques) de leur auteur respectif dont le profond désaccord au sujet de l'interruption (discontinuité), comme le rappelle Collin, est passé par sa virulence à l'histoire (si ce n'est dans la culture populaire) :

Le débat assez véhément, voire violent qui a opposé Derrida à Foucault peut éclairer une double lecture de Blanchot ou du moins la tension de sa lecture entre différance et évènement, entre infini report du sens et cassure du sens, entre mouvement ininterrompu et interruption [...].¹⁰²

La célèbre rivalité entre ces penseurs de la différa/ence, exacerbée par leur « dialogue de sourds », éclaire effectivement les deux lectures irréconciliables, mais aussi bien indissociables – « dimensions conjointes mais hétérogènes » – de l'œuvre blanchotienne, en

¹⁰¹ L'un des paradoxes attribués (sa paternité est contestée) à Zénon d'Élée. Dans une course opposant Achille à une tortue, si la tortue a pris de l'avance, elle gagnera. Ce paradoxe repose sur l'idée que pendant qu'Achille couvre la distance le séparant de la tortue, celle-ci continue d'avancer et conserve donc toujours une avance. Et la course, se poursuivant ainsi, donne des séries infinies de distances subdivisées. L'argument a été réfuté mathématiquement.

¹⁰² F. COLLIN. « La pensée de l'écriture : différance et/ou évènement [...] », p. 174. De la même façon, Emmanuel Tibloux, dans *Les dérives du génitifs* (p. 115), place au cœur du débat qui oppose Foucault et Derrida au sujet de *l'Histoire de la folie* la question du génitif. Alors que « Foucault rêve de faire entendre un discours de la folie qui n'en soit pas la relève, un discours qui viendrait interrompre toutes les méditations [...] », Derrida soutient qu'« ainsi scellée, livrée, titrée au génitif, la folie est par avance économisée dans le logos [...] ». De l'interruption (du logos) en somme, donnée possible (Foucault) ou impossible (Derrida), dépend la signification que prend le génitif dans l'expression « discours de la folie » (discours où la folie parle ou discours sur la folie).

ce qu'elles recèlent d'après nous la clé de compréhension de l'ambiguïté au fondement de sa distinction (ou réception) comme poétique de l'interruption.

Qu'est-ce au fond que l'interruption ? L'impossible différence ou l'inadmissible évènement ?

En infraction de la règle de disjonction exclusive, ferait remarquer le logicien, le choc des deux sens de l'interruption – tantôt rupture plurielle (la différence derridienne est rupture répétée, rupture par intervalle, *inter*-ruption), tantôt rupture singulière (évènement foucauldien) – perdue suivant la logique (certainement contre-intuitive) de l'indécidable que nous empruntons plus tôt à Daiana Manoury pour approcher l'ambiguïté constitutive du neutre. L'ambiguïté chez Blanchot, qui se reflète dans la notion du neutre, se précise finalement à travers le mode d'articulation des sens contradictoires que prend l'interruption dans l'écriture et qui se disent, selon la formule de Collin, « tout à la fois et alternativement »¹⁰³. L'interruption est différence et évènement tout à la fois (contradiction) et alternativement. L'interruption est contradictoire et ne l'est pas, et il est impossible de préciser quand elle l'est ou ne l'est pas.

Blanchot explicite cette imprécision fondamentale, idée maîtresse sur laquelle s'échafaude l'interprétation de Collin, au chapitre VIII de *L'Entretien infini : L'interruption ; Comme sur une surface de Riemann*¹⁰⁴. À cette fin, il trace une typologie des sens de l'interruption au terme de laquelle trois types sont distingués :

1. Le premier type, l'*arrêt-intervalle* qui est de toute conversation, est celui « où viendraient se ranger toutes les formes qui relèvent d'une expérience dialectique de l'existence et de l'histoire – depuis le bavardage quotidien jusqu'aux plus hauts moments de la raison, de la lutte et de la pratique »¹⁰⁵. Il est la pause, la respiration, qui ponctue tout autant qu'il relance chaque discours, et plus encore chaque dialogue du fait de l'alternance de la parole entre les interlocuteurs.

¹⁰³ Le titre donné par Françoise Collin à son article paru en 1966 dans la revue *Critique* (no. 229), « L'un et l'autre », prend ici tout son sens. Il laisse du même coup apercevoir sa distance avec l'interprétation de Foucault dont l'article, quelques pages plus tôt, s'intitule : « Ni l'un ni l'autre ». F. COLLIN. « L'un et l'autre », *Critique*, n° 229, Éditions de Minuit, 1966.

¹⁰⁴ Ce chapitre de *L'Entretien infini* fait l'objet d'une courte analyse lors d'un cours donné par Deleuze à l'Université Paris 8 en 1984. Nous reviendrons sur cette analyse dans le prochain chapitre.

¹⁰⁵ M. BLANCHOT. *L'entretien infini* [...], p. 108.

2. En marge de cette interruption qui s'offre à la relève dialectique s'en trouve une autre « plus énigmatique et plus grave »¹⁰⁶, l'*interruption-d'être*, qui suppose « un changement dans la structure du langage ». Blanchot emprunte une fois de plus à l'univers mathématique pour illustrer ce changement en évoquant le saut paradigmatique qu'a représenté pour la géométrie euclidienne l'introduction des surfaces de Riemann. Cette deuxième interruption, relevant d'un *autre* langage, tire de son caractère « d'étrangeté » une irréductibilité qui la distingue de la première.

Ainsi définie, la différence entre ces deux premiers types d'interruption est tout aussi nette qu'elle demeure indéterminée – ici, comme pour tous les élans théoriques auxquels se livre Blanchot, la conclusion se retourne en indécision : « Entre ces deux sortes d'interruption, telles que je viens de les schématiser, la différence est théoriquement très ferme [...]. Cependant, cette différence décisive est, dans sa décision, toujours ambiguë [...] »¹⁰⁷.

Un premier niveau d'ambiguïté brouille la distinction entre interruption dialectique (1.) et non dialectique (2.) (on parlera ailleurs d'exigences dialectique et non dialectique) : dans le temps de l'interruption, on ne peut jamais en déterminer la nature. « Quand le pouvoir de parler s'interrompt, on ne peut jamais savoir décidément ce qui vient en action »¹⁰⁸. Mais cette ambiguïté, précise aussitôt Blanchot – et c'est là qu'apparaît puiser et se confirmer l'analyse de Collin – œuvre également à un second niveau, soit au sein même de l'interruption non dialectique.

3. Dans cette interruption qui ne « permet [pas] l'échange »¹⁰⁹ se profile, sur le mode de l'hypothèse, le troisième type d'interruption, celui qui répond (sans répondre) à notre question initiale : « Ne peut-on aller plus loin encore ? » La dernière sorte d'interruption est la version absolue de l'interruption non dialectique. Elle transforme cette dernière en une échelle d'intensité aux degrés indifférenciés, ambigus, dont elle constituerait l'imaginaire extrémité. « Supposons une interruption en quelque sorte absolue et absolument neutre ; supposons-la, non plus intérieure à la sphère du langage, mais extérieure et antérieure à toute parole et à tout silence ; appelons-la l'ultime, l'hyperbolique »¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Idem.*

Deux interruptions sont donc indistinctement comprises dans l'interruption non dialectique, ou neutre : celle qui suspend indéfiniment la parole (2.) et celle qui n'est plus de l'ordre de la parole (3.). Ainsi retrouve-t-on les deux sens que Collin prête au neutre, soit la différence et l'évènement, de même que leur différenciation ambiguë puisque, comme le répète Blanchot en fin de chapitre, « si on les distingue, cette distinction n'écarte pas, mais postule l'ambiguïté »¹¹¹. L'interruption répond bien d'une (autre) logique¹¹² – le terme, dont l'emploi est sans doute abusif, est utilisé par nombre de commentateurs, qui prennent avec lui une liberté variable – qui ne laisse décider son sens et qui fait ainsi avant tout de son écriture une poétique, rappelant par là le trait essentiel de la littérature qui est « [d'] être sans injonction »¹¹³, sans décision.

Sans une compréhension de l'indécision qui régit (?) seule la détermination de l'interruption dans l'écriture blanchotienne, celle-ci prête aisément aux lectures unilatérales, ou figées, que la critique philosophique s'empresse bien souvent de déclarer aporétiques. C'est précisément d'ailleurs la compréhension de cette indécision, plutôt que la reconnaissance de la violence de l'évènement, comme l'affirmait plus tôt Harlingue, que Enzo Neppi reproche à l'analyse de Zarader. Ce qu'aurait en fait fondamentalement négligé cette dernière, explique-t-il, est l'irrésolution pourtant assumée de Blanchot quant à la possibilité même de penser l'évènement :

Zarader reconnaît que la « “factualité sauvage et nue” est un évènement qu'il n'est pas possible de dénier », mais elle attribue à Blanchot l'ambition de le prendre en charge « dans une pensée qui l'accueillerait *comme tel*, qui maintiendrait la nuit dans sa sauvagerie de nuit » [...]. Or, c'est une telle prise en charge qui est justement exigée mais aussi remise en question par Blanchot chaque fois qu'il insiste sur l'ambiguïté du sens et de la littérature [...].¹¹⁴

La prise en charge du neutre par la pensée, à travers l'appel à sa veille, dont nous soulevions précédemment tout le caractère problématique pour la phénoménologie – comment peut-on

¹¹¹ *Ibid.*, p. 112.

¹¹² Nous reprenons pour l'instant ce terme pour mieux souligner plus tard son rapport à la logique dialectique hégélienne.

¹¹³ « Comme l'a souligné Blanchot, la littérature est sans injonction : elle ne répond pas à – même si elle répond de – ni ne s'oppose. Elle donne lieu sans garantie à une communication qui est de l'ordre de la proposition insensée, toujours fragmentaire, non de la démonstration. » F. COLLIN. « La pensée de l'écriture : différence et/ou évènement [...] », p. 170-171.

¹¹⁴ E. NEPPI. « L'Absolu entre transgression et ambiguïté [...] », p. 296 (en note de bas de page et l'italique est de l'auteur).

veiller sur ce qui est impensable ? –, est pleinement confiée à l’ambiguïté. Peut-on veiller sur le neutre ? Blanchot écrit ici oui, là non, et parfois offre ces deux réponses simultanément.

Le neutre chez Blanchot n’est pas « le règne, préservé, du sens absent, sur lequel la pensée est invitée à veiller », [...] mais [...] l’oscillation perpétuelle entre sens et non-sens. Si la pensée ne peut veiller sur ce « sens absent », ce n’est que sur le mode de l’échec et du balancement perpétuel entre possible et impossible.¹¹⁵

Pour le neutre en somme, l’ambiguïté est la condition de la veille, et sa logique, dont dépend ainsi ce que l’on peut nommer l’éthique blanchotienne¹¹⁶, est celle de l’indécidable. C’est cette logique du neutre, ou non-logique, comme on la désignera également, qui n’est autre que l’articulation discernable-indiscernable des sens de l’interruption dans l’écriture, qui fournira de manière emblématique à la logique dialectique sa plus adéquate réponse.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ Ce que Jacques Cardinal a très justement nommé « l’éthique de l’anonymat ». J. CARDINAL. « De (post)modernisme comme deuil. L’Éthique de l’anonymat chez Maurice Blanchot », *Études littéraires* 27, n° 1 (1994), p. 139-55. Objet d’étude à part entière, l’éthique de Blanchot sera la majeure partie du temps analysée dans son étroite parenté, malgré quelques divergences majeures, à la philosophie de Lévinas. Voir par exemple : É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, Penser La Différence. Littérature Française*, Nanterre, France : Presses Universitaires de Paris Ouest, 2008.

1.2 LE NEUTRE ET LA PENSÉE HÉGÉLIENNE

♦ On ne saurait « lire » Hegel, sauf à ne pas le lire. Le lire, ne pas le lire, le comprendre, le méconnaître, le refuser, cela tombe sous la décision de Hegel ou cela n'a pas lieu.

L'Écriture du désastre

Hegel ne meurt pas, même s'il se désavoue dans le déplacement ou le retournement du Système : tout système le nomme encore, Hegel n'est jamais tout à fait sans nom.

L'Entretien infini

1.2.1 De la nuit à l'Un

Bien avant que le neutre ne se présente sous l'aspect, accentué par la critique philosophique, d'une riposte à la puissante pensée hégélienne, il se profile aux premiers temps de la production critique, en particulier dans *L'Espace littéraire* et *La Part du feu*, sous le terme métaphorique de la nuit.

La première nuit c'est encore une construction du jour [...]. Quand on oppose la nuit et le jour et les mouvements qui s'y accomplissent, c'est encore à la nuit du jour qu'il est fait allusion, cette nuit qui est sa nuit, dont on dit qu'elle est la vraie nuit, car elle a sa vérité, comme elle a ses lois, celles qui précisément lui font un devoir de s'opposer au jour [...]. Mais l'autre nuit est toujours autre.¹¹⁷

À partir de ces textes, et jusque dans les années 60, explique Zarader qui en retrace la genèse dans la première partie de *L'Être et le neutre*¹¹⁸, la nuit blanchotienne se définit essentiellement par son lien à la nuit hégélienne. Elle se structure en effet comme l'autre de la négativité, à laquelle Hegel identifie la nuit, et pour l'ambitieuse conceptualisation de laquelle Blanchot exprime encore à cette époque toute son admiration : « [Si] Blanchot considère Hegel comme une figure particulièrement puissante et irréductible, c'est aussi parce qu'il est un des rares philosophes à avoir isolé et décrit une expérience capitale en assumant plus que tout autre avant lui l'expérience du négatif »¹¹⁹.

Par sa formulation, qui n'en laisse pas échapper la connotation hégélienne, l'« autre nuit » blanchotienne suggère que la négativité (ou la nuit), telle qu'elle est intégrée dans le système hégélien, où elle est mise au service de l'identité (ou du jour) par le biais du mouvement

¹¹⁷ M. BLANCHOT. *L'Espace littéraire* [...], p. 173-175.

¹¹⁸ M. ZARADER. *L'Être et le neutre* [...], (Chapitre 1 : « De la nuit à l'autre nuit – Le débat avec Hegel »).

¹¹⁹ M. DUBOST. « La littérature comme épreuve : Blanchot, lecteur de Hegel », dans É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie* [...], p. 87.

dialectique, est scindée en deux. Sans s’opposer à la dualité négativité/identité chez Hegel, Blanchot pointe plutôt en direction d’un autre sens de la négativité qu’aurait forcément méconnu le père de la dialectique moderne. Cette proposition apparaît clairement dès la fin de *La Part du feu*, comme le relève Zarader : « Blanchot y expose la position hégélienne et en réaffirme la légitimité, tout en ouvrant une autre perspective qui ne combat pas la première, mais la *double* »¹²⁰.

Cette scission de la nuit – entre l’une qui fait place au jour (Hegel) et l’autre, irrémédiablement nocturne, qui ne fait jamais place qu’à elle-même (Blanchot) – est le fil rouge qui parcourt l’œuvre jusqu’à la parution de *L’Entretien infini*. Pierre de touche de l’évolution philosophique de son auteur, le plus volumineux essai de Blanchot laisse en effet constater au gré de ses chapitres¹²¹, et ce, plus visiblement dans les premiers, le déplacement du thème de la nuit, de même que le durcissement du rapport à Hegel. En gros, « le ton change »¹²². Initialement salué pour son interprétation innovante de la négativité, le philosophe se voit maintenant reprocher l’implacabilité du système dans lequel la complexité d’une telle question est perdue au profit de la simplicité d’une fonction.

L’hégélianisme est principalement présenté en France dans la deuxième moitié du XX^e siècle – trait d’époque que nous avons esquissé en introduction – comme le triomphe de la philosophie de la Totalité ou de l’Un, c’est-à-dire, en des termes plus philosophiques, le triomphe d’un système de pensée où immanence et transcendance se recourent enfin parfaitement, *in extenso*, sans reste. Se répondent en conséquence, et en proportion apparemment égale, l’étendue du champ de la pensée qu’ambitionne de conquérir le système hégélien et l’intensité de la réaction inquiète qui gagne, voire monopolise, près d’un siècle et demi plus tard la scène philosophique française qui vient d’en prendre connaissance par la voix de quelques remarquables interprètes.

Cette figure de Hegel, assombrie par la mégalomanie présumée de l’entreprise philosophique, aux traits bien souvent grossis jusqu’au cauchemar¹²³, – « [nul] auteur ne

¹²⁰ M. ZARADER. *L’Être et le neutre* [...], p. 50 (l’italique est de l’auteur). Aussi, p. 51 : « C’est ce double sens du néant ou de la mort qui donne naissance, dans *L’Espace littéraire*, au vocable de “l’autre nuit” ».

¹²¹ Chapitres que Zarader s’est efforcée de restituer dans l’ordre de leur parution dans les périodiques où ils ont vu le jour avant d’être réorganisés par Blanchot.

¹²² M. ZARADER. *L’Être et le neutre* [...], p. 61.

¹²³ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 148 : « D’ailleurs, que reste-t-il de Hegel dans cette composition ainsi esquissée ? Essentiellement un – infidèle ? – portrait. Celui d’un cauchemar. »

Évoquons rapidement à cet effet le commentaire de Merleau-Ponty rapporté par Bernard Mabille en ouverture de son essai sur Hegel, *Hegel et l’épreuve de la contingence* : « Lorsque que Merleau-Ponty (*Sens et non-sens*, Nagel, 1965, p. 109-110) note que “Hegel est à l’origine de tout ce qui s’est fait de grand en philosophie depuis

méritait moins la renommée qu'on lui fit »¹²⁴, écrira Gérard Lebrun en 1972 – s'insinue, sans faire exception, dans l'écriture de Blanchot et suscite (en réaction ? c'est là toute la question) un ajustement lexical. *L'Entretien infini* constitue le point de bascule où s'aperçoit cet ajustement, où s'opère la transition entre le vocable « autre nuit », opposé à la nuit hégélienne, et celui de « neutre », opposé pour sa part au Tout de la pensée hégélienne. Ainsi, nous instruisent encore une fois les observations de Zarader, la partition qui affectait au départ la question de la négativité se transporte peu à peu vers celle de la totalité :

Ce qui est désormais opposé à Hegel, sous le nom de l'autre nuit, est moins la *nuit* (identifiée au malheur ou à la mort) que l'*autre* (entendu comme discontinuité, différence ou interruption) [...]. [Sa] question demeure la même. Mais l'élaboration qu'il en propose emprunte un autre argumentaire : elle est désormais servie par une réflexion plus large qui, au lieu de se cantonner au seul statut du négatif [...], s'élève jusqu'à une méditation de la totalité comme telle, et finit par rendre compte du néant *comme* surplus.¹²⁵

Hors des limites conceptuelles de la nuit hégélienne, soit hors des limites du concept pourtant absolu de négativité, l'« autre nuit » apparaissait en excès, de la même manière que le néant, extérieur au Tout qui le recouvre pourtant absolument, se dit ici *en surplus*¹²⁶. Un surplus dont l'énigmatique expression philosophique galvanise et réunit, parfois à leur corps défendant, toute une génération de lecteurs de Hegel. « Si le Concept n'a pas d'Autre en dehors de lui, cette résorption de toute altérité crée un vide apparent autour de lui. C'est à cet aspect qu'on a surtout été très attentif »¹²⁷. Blanchot, à n'en pas douter parmi les plus *attentifs*, cherchera à penser, en l'écrivant, ce surplus d'altérité qui persiste dans le vide : « [l'] Altérité qui se tient sous la nomination du neutre »¹²⁸.

L'influence du contexte intellectuel français, au sein duquel l'hégélianisme est fortement marqué du sceau du kojévisme, est manifeste dans l'extension chez Blanchot de la logique

un siècle", il précise immédiatement qu'au lieu de se reconnaître dans sa "tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer dans une raison élargie", sa postérité s'est affirmée en refusant son héritage ou, pourrait-on ajouter, en le remodelant pour faire jouer au système le rôle de figure-repoussoir. » B. MABILLE. *Hegel : l'épreuve de la contingence*, Aubier philosophie, Paris : Aubier, 1999, p. 7.

¹²⁴ G. LEBRUN. *La patience du concept : essai sur le discours hégélien*, Bibliothèque de philosophie, Paris : Gallimard, 1972, p. 12-13. Cet important ouvrage de référence, qui tire l'hégélianisme du côté du scepticisme plutôt que du dogmatisme, trouve ici sa suite : G. LEBRUN, P. CLAVIER et F. WOLFF. *L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*, L'Ordre philosophique, Paris : Éditions du Seuil, 2004.

Le titre de l'ouvrage constitue aussi l'amorce d'un fragment de *L'Écriture du désastre*, p. 53 : « ♦ *La patience du concept* : d'abord renoncer au commencement, savoir que le Savoir n'est jamais jeune [...] ».

¹²⁵ M. ZARADER. *L'Être et le neutre* [...], p. 62 (l'italique est de l'autrice).

¹²⁶ « En surplus », « en excès », « de surcroît » : les expressions varieront pour définir ce « plus » qui s'émancipe du Tout auquel il refuse d'être simplement additionné.

¹²⁷ G. LEBRUN. *La patience du concept* [...], p. 18.

¹²⁸ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 109.

de la négativité appliquée à présent à la Totalité. Elle est encore nettement à l'œuvre lorsque de l'idée du Tout, Blanchot se tourne par la suite, ou mieux par voie de conséquence, vers celle de l'Un :

Quelques années plus tard, la critique se déplace du tout comme tel à l'unité fondamentale qu'il présuppose : c'est donc l'idée de discontinuité – où s'entend interruption et rupture – qui devient dominante. Une autre série de lectures (Foucault, Deleuze, Derrida) vient nourrir cette seconde approche, qui conduit à penser l'altérité en termes de différence et écriture.¹²⁹

En regard de l'Un, qui résonne d'une finitude plus oppressante encore que celle de la négativité, le neutre blanchotien semble à première vue entièrement dédié à s'en faire l'adversaire. L'interruption à laquelle il donne son nom apparaît de fait n'être que l'objection terminale¹³⁰ – d'autant plus impérative qu'impossible – à l'incessante médiation dialectique qui s'unifie dans le monisme hégélien.

« Pourquoi cette référence à l'Un comme référence ultime et unique ? »¹³¹

En accentuant, dans l'imposante philosophie de Hegel, l'absoluité de l'Un, Blanchot, il est vrai, nourrit l'impression que le rapport au maître allemand en est essentiellement un d'opposition. Forcer le trait de certaines thèses hégéliennes, comme le fait l'écrivain du neutre en les reprenant « à son compte » pour leur insuffler « un tour plus aporétique »¹³², semble donner raison à ceux qui en font expéditivement l'une des figures de proue de l'anti-hégélianisme vivace¹³³ qui a cours en son temps¹³⁴.

Le neutre, qui prend forme dans *L'Entretien infini* dans le *voisinage* de la critique du système hégélien n'est-il que cela : l'expression du « refus d'un Absolu dévorant »¹³⁵ ? Ne s'inscrirait-il donc pas plutôt strictement dans son *sillage* ? La radicalité, ou la sauvagerie, de l'évènement qui imprime le neutre, sur laquelle insistait Collin dans ses plus récents travaux, couplée à une discussion plus frontale, plus critique, des prétentions de la dialectique hégélienne, autorise-t-elle la lecture d'un pur antagonisme ?

¹²⁹ M. ZARADER. *L'Être et le neutre* [...], p. 65.

¹³⁰ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 18.

¹³¹ *Ibid.*, p. 34.

¹³² E. NEPPI. « L'Absolu entre transgression et ambiguïté [...] », p. 288.

¹³³ G. LEBRUN. *La patience du concept* [...], p. 409.

¹³⁴ La plupart des observateurs de la scène philosophique française du XX^e siècle auront signalé cette tendance lourde : « Dans “notre” siècle philosophique formuler des réserves contre la “totalité hégélienne” était et est encore à la mode. » I. DEVISCH. « La « négativité sans emploi » », *Symposium* 4, n° 2 (2000), p. 170.

¹³⁵ G. LEBRUN. *La patience du concept* [...], p. 410.

La confrontation simple – neutre contre dialectique – découle sans trop de difficulté à l'évidence de l'évolution du rapport que Blanchot entretient avec Hegel après 1960. Le nouveau vocable blanchotien semble effectivement forgé dans l'optique unique d'une résistance à « l'incessance »¹³⁶ dont la dialectique assure le principe dans la philosophie hégélienne. Mais faire ainsi du neutre la manifestation d'une contestation de la redoutable dialectique et, d'un même élan, ranger Blanchot dans le camp des détracteurs monomaniaques de Hegel, c'est d'abord mésestimer sa compréhension de la logique de la contradiction conçue et promue par ce dernier. Si l'enthousiasme de Blanchot d'un intérêt partagé avec Hegel pour la négativité a quelque peu souffert de la tâche qui, en définitive, a été impartie à celle-ci dans le Système, n'en sont pas pour autant perdues, bien au contraire, les conséquences d'une telle décision. Blanchot ne cesse de reconnaître en effet la puissance de récupération avec laquelle se confond la négation dans la dialectique hégélienne et, du même souffle, le risque constant auquel s'expose la parole qui prétendrait s'en dissocier. À de nombreuses reprises dans les textes, il y revient, chaque fois autrement : « [La] parole de la dialectique n'exclut pas mais cherche à inclure le moment de la discontinuité »¹³⁷. De la même façon, dans *L'Écriture du désastre*, « maints fragments [...] reconnaissent l'impossibilité de sortir de la dialectique, de ne pas tomber, d'une manière ou d'une autre, sous le coup de la loi, du système [...] »¹³⁸.

♦ Qu'est-ce qui cloche dans le système, qu'est-ce qui boite ? La question est aussitôt boiteuse et ne fait pas question. Ce qui déborde le système, c'est l'impossibilité de son échec, comme l'impossibilité de la réussite : finalement on n'en peut rien dire [...].¹³⁹

♦ Quelque chose cloche dans la dialectique, mais seul le processus dialectique, dans son exigence indépassable, dans son accomplissement toujours maintenu, nous donne à penser ce qui s'en exclut, non par défaillance ou par irrecevabilité, mais au cours de son fonctionnement et afin que ce fonctionnement puisse se poursuivre interminablement jusqu'à son terme.¹⁴⁰

♦ Le continu, le discontinu seraient le conflit hyperbolique que nous retrouverions toujours, après nous en être défait. La continuité porte le discontinu qui pourtant l'exclut.¹⁴¹

¹³⁶ Thème exploré notamment par Françoise Collin dans *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* et par Hugues Choplin dans H. CHOPLIN. « La nuit transforme-t-elle la pensée ? », dans É. HOPPENOT (dir.) et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie* [...].

¹³⁷ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 7.

¹³⁸ E. TIBLOUX. « Dérives [...] », p. 122.

¹³⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 79.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

L'écrivain du neutre ne comprend que trop bien, comme le comprendront tout autant les philosophes de la différence, que la dialectique inclut dans sa trame continue toute discontinuité qui, *d'une manière ou d'une autre*, s'inscrit dans l'altérité, quand bien même elle se voudrait « altérité disruptive »¹⁴². Sous la forme évidente d'une opposition, mais également sous celle d'une fuite permanente (différance) ou encore celle d'une pure hétérogénéité (événement), cette discontinuité est perpétuellement menacée de *se retourner en son contraire* dès lors qu'elle s'identifie, ou se laisse identifier, à l'*autre* de la dialectique. Selon Christian Ruby, dont le verdict sans appel à l'égard des philosophies de la différence concerne de la même manière une pensée du neutre, toute résistance (discontinuité) à l'identité (continuité) n'en est jamais en réalité que l'instrument sophistiqué et mystificateur :

Bien vite [...] la pensée de la différence se retourne en son contraire. De la différence qu'elle révère est sortie progressivement une nouvelle expression de l'identité [...]. Elle relève peut-être de la résistance, mais les effets qu'elle induit ne s'enracinent que dans le trompe-l'œil d'un absolu abstrait.¹⁴³

Avec la dialectique donc, ni réussite en la forme d'une altérité, pas plus d'ailleurs que d'échec, qui n'en redouble la confirmation par l'espoir déçu d'y échapper enfin.

« ♦ Ne nous confions pas à l'échec, ce serait avoir la nostalgie de la réussite »¹⁴⁴.

Lorsque Blanchot, interpellé par la figure de l'Un, affirme qu'écrire est « *cesser de penser seulement en vue de l'unité* »¹⁴⁵ (ni l'un), ce n'est certes pas pour s'en remettre à son autre (ni l'autre) : à la négativité (au néant) ou à la différence qui se prendrait pour elle. Ce que laisse comprendre, au sens littéral à tout le moins, le neutre blanchotien, c'est « [qu'] il y a encore trop de positivité dans le néant »¹⁴⁶. Le neutre, résume clairement Nancy, dont le concept de communauté en sera profondément marqué, ne se positionne pas en face de l'Un, ne se positionne pas et, pour ce faire, ne cesse de se faire autre, pour devenir l'autre de l'autre :

¹⁴² C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 104.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴⁴ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 25. Près des mots de Blanchot, Louis-René des Forêts écrit dans *Ostinato*, p. 125 : « Un échec sans doute, mais le tort serait d'en faire dès à présent le constat, un autre, plus grave, de le formuler sur le mode pathétique pour lui donner abusivement les dimensions d'un drame et se poser en héros malheureux d'une cause perdue. »

¹⁴⁵ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 110 (l'italique est de l'auteur).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 592.

[Plus] encore que la déposition de l'« un », c'est le déplacement de l'« autre » qui forme l'effet du neutre. Ne pouvant être l'autre de l'un, comme, par exemple, le négatif d'un positif, l'autre ne peut pas non plus être « un » autre, encore moins l'« Autre ». Le neutre fait valoir « l'autre de l'autre, le non connu de l'autre. »¹⁴⁷

Ainsi la déposition de l'un se présente en quelque sorte comme l'épiphénomène d'une pensée de l'autre, ou mieux d'une écriture de l'autre. Écrire continuellement, dans l'attente de l'autre de l'autre, le *surplus* d'autre qui ne se retournerait pas machinalement par la dialectique, ou ironiquement par la résistance à celle-ci, en son contraire, induit cet effet dans le texte, comme l'exprimait Tibloux, de « dédialectiser l'espace blanc », c'est-à-dire de *dedialectiser* l'interruption, dont l'espace entre les mots, et plus encore entre les fragments, est la forme la plus visible.

La littérature, suivant la définition *a minima* – abrégée au possible par son caractère provisoire – que s'aventure à en offrir Blanchot dans la dernière partie de *L'Entretien infini*, tient dans cette idée qui en désigne l'*incessance* propre dans les termes non pas d'une fuite mais d'une constante déception pour l'identité :

Cette idée tant de fois proposée et toujours déplacée, c'est que dans la littérature se jouerait quelque affirmation irréductible à tout processus unificateur, ne se laissant pas unifier et elle-même n'unifiant pas, ne provoquant pas à l'unité. C'est pourquoi nous ne pouvons la saisir que par le biais d'une suite de négations, car c'est toujours en termes d'unité que la pensée, à un certain niveau, compose ses références positives. C'est pourquoi aussi la littérature n'est pas vraiment identifiable, si elle est faite pour décevoir toute identité et pour tromper la compréhension comme pouvoir d'identifier. Qu'à côté de toutes les formes de langage où se construit et se parle le tout, parole d'univers, parole du savoir, du travail et du salut, il faille pressentir une tout autre parole libérant la pensée d'être toujours seulement pensée en vue de l'unité, voilà donc ce qui peut-être nous resterait encore au fond du creuset.

— Du moins momentanément.¹⁴⁸

Écrire le neutre en somme, autre de l'autre qui est aussi bien négativité non positive, n'est pas affronter la dialectique ou plus justement encore se mesurer à elle. Persister à n'y lire qu'une tension philosophique c'est, plus que négliger la connaissance de la logique

¹⁴⁷ J.-L. NANCY. « Le neutre, la neutralisation [...] », p. 22. Françoise Collin formulait semblablement cette idée d'un « autre » libéré de la subordination au même que rappelle le possessif « son » autre.

¹⁴⁸ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 594-595.

hégélienne¹⁴⁹ de Blanchot, également méconnaître la complexité du rapport qui continue de le lier à son auteur même après 1960.

1.2.2 Blanchot hégélien

♦ Celui qui critique ou repousse le jeu, est déjà entré dans le jeu.

L'Écriture du désastre

Refuser de jouer, c'est encore jouer – jouer à ne plus jouer.

Louis-René des Forêts

Blanchot n'est pas plus le contradicteur de Hegel, qu'il n'en est, n'en déplaît à certains commentateurs, le contempteur aveugle : tout comme l'est le neutre en face de la dialectique, la relation de Blanchot avec Hegel se place généreusement sous le signe de l'ambiguïté. Hegel est en effet pour Blanchot « tour à tour » (et parfois simultanément, aurait-on envie d'ajouter en écho à la thèse de Collin) « un inspirateur, un interlocuteur puis un adversaire »¹⁵⁰. La proximité, voire l'affinité, de l'écrivain et du philosophe – qui est qui ? se demandera-t-on plus que jamais à la fin de ce chapitre –, qui s'aperçoit d'abord dans l'intuition d'un même objet philosophique (la négativité), s'approfondit dans l'inventivité langagière que leur inspire leur méfiance de la logique classique et leur usage de la dialectique.

i. Négativité : contingence et scepticisme

Nous l'évoquions plus tôt, Hegel et Blanchot font tous deux dériver – *découler* pour l'un, *errer* pour l'autre – leur œuvre de l'expérience de la négativité et de sa difficile, ou impossible, mise en question. Mais au-delà de ce point de départ commun, une attention plus fine portée à l'interprétation hégélienne de la négativité leur révèle une plus grande parenté qu'il n'y paraît à première vue (ou à première lecture). Certains spécialistes de Hegel, s'éloignant de l'interprétation dominante, faudrait-il préciser, qui fait la part belle au règne

¹⁴⁹ M. DUBOST. « La littérature comme épreuve [...] », p. 89 : « Parmi les textes qui ont le plus probablement marqué Blanchot, *La science de la logique* a l'avantage de concentrer à la fois la splendeur et les limites du raisonnement dialectique. »

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 88.

sans partage de la Raison spéculative, ont cherché à montrer qu'au problème de la conceptualisation (intellection) de la négativité précède le souci, trop souvent occulté, de sa pleine ou adéquate reconnaissance. En la nommant contingence, Bernard Mabilille fait valoir par exemple dans *Hegel et l'épreuve de la contingence* que la négativité, avant de mettre à l'épreuve l'optimisme rationaliste de Hegel, met d'abord à l'épreuve l'ambition, exprimée ici au premier chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*, d'en respecter l'essence :

Le savoir qui d'abord ou immédiatement est notre objet ne peut être nul autre que celui qui lui-même est savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de [l']*étant*. Nous avons à nous comporter de façon tout aussi *immédiate* et *réceptive*, donc à ne rien changer en lui tel qu'il se propose, et à maintenir le concevoir à l'écart de l'appréhender.¹⁵¹

La négativité, cette « intuition capitale »¹⁵² de Hegel, ne serait autrement dit pas uniquement envisagée comme « ce qu'il s'agit de surmonter »¹⁵³. Pour certains défenseurs de l'hégélianisme, résolus à faire mentir les accusations de dogmatisme qui pèsent contre lui, il s'en trouve en effet, à l'instar de Nicolai Hartmann, que cite Lebrun, pour faire le pari que « l'intuition de Hegel est récupérable “sous les décombres du système” »¹⁵⁴. Et cette intuition, qui est autrement inquiétude, puisque c'est « l'inquiétude qui marque la découverte de la contingence »¹⁵⁵, est ce qui lie fondamentalement Hegel à Blanchot. Car si Hegel, cela s'entend, cherchera sans cesse « à dire rationnellement le sens de cette limitation »¹⁵⁶, il y a, au demeurant, la préoccupation fondatrice du respect impraticable que commande son approche. « [...] Hegel reconnaît “le droit monstrueux” du contingent, offre une philosophie qui en assume l'épreuve jusque dans ses figures les plus terribles, mais ne renonce jamais à l'exigence d'en inventer le sens »¹⁵⁷. En amont de l'édifice philosophique qu'est le Système, *avant de commencer*, Hegel est donc *inquiété* par cette question phénoménologique par

¹⁵¹ G. W. F. HEGEL, G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE. *Phénoménologie de l'esprit*, Bibliothèque de philosophie, Paris : Gallimard, 1993, p. 145 (l'italique est de l'auteur).

¹⁵² M. DUBOST. « La littérature comme épreuve [...] », p. 87.

¹⁵³ B. MABILILLE. *Hegel : l'épreuve* [...], p. 14 : « Hegel exige à la fois de “surmonter” (überwinder) la contingence et de reconnaître sa consistance comme contingence ».

¹⁵⁴ N. HARTMANN et M.R.-L. KLEE. « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *Revue de Métaphysique et de Morale* 38, n° 3 (1931), p. 285–316, cité par G. LEBRUN. *La patience du concept* [...], p. 12.

Ce fragment de Blanchot, qu'il faudrait garder en tête pour le dernier chapitre : « ♦ Le neuf, le nouveau, parce qu'il ne peut pas prendre place dans l'histoire, est aussi bien ce qui y a de plus ancien, quelque chose de non historique auquel nous sommes appelés à répondre comme si c'était l'impossible, l'invisible, ce qui a depuis toujours disparu sous les décombres. » M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 64.

¹⁵⁵ B. MABILILLE. *Hegel : l'épreuve* [...], p. 10.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 353.

¹⁵⁷ *Idem.*

excellence que formule simplement Mabilles : « comment [...] respecter [la contingence] sans en faire un donné opaque devant lequel la raison serait condamnée au silence ? »¹⁵⁸

De façon identique, la tâche essentielle à laquelle se consacre Blanchot est celle-là même qui, tout aussi simplement formulée, consisterait à penser la contingence, *ce qui arrive*, soit l'évènement : « Penser *ce qui arrive* : telle est la tâche difficile (de pensée, d'écriture, d'action) à laquelle nous appelle l'œuvre (l'expérience) de Blanchot »¹⁵⁹. Pour ce faire, pour *penser ce qui arrive* non plus en silence, il faudra (ré)apprendre à parler, en (re)passer par le langage, céder à la tentation grandiose de le refonder (Hegel) ou, comme l'indique tous ces préfixes de redoublement, s'en remettre à la chance inespérée de l'amener au bord de l'épuisement (Blanchot). Un même scepticisme à l'endroit du langage procède ainsi d'une même intuition de la négativité. Un scepticisme qui, tantôt transformé en primat méthodologique afin de briser le joug insoupçonné de l'entendement – un moment du Système pour Hegel –, tantôt confondu avec l'écriture même – une pratique pour Blanchot –, se portera bientôt depuis le langage vers la logique classique qui en est le « "lieu" premier, principal »¹⁶⁰.

Pourquoi le scepticisme, même réfuté, est-il invincible ? Lévinas se le demande. Hegel le savait, qui en fit un moment privilégié du système. C'était seulement le faire servir. L'écriture, même si elle semble trop exposée pour être dite sceptique, suppose aussi que le scepticisme fait préalablement toujours à nouveau place nette, ce qui peut encore arriver que par l'écriture.¹⁶¹

Le scepticisme ne détruit pas le système, il ne détruit rien, c'est une sorte de gaité sans rire, en tout cas sans raillerie, qui tout à coup nous désintéresse de l'affirmation, de la négation : ainsi neutre comme tout langage [...]. Je me rappelle Lévinas : « *Le langage est déjà scepticisme.* »¹⁶²

« Le langage est déjà scepticisme. » Écrire, c'est se méfier absolument, en s'y confiant absolument, de l'écriture. Quelque fondement qu'on donne à ce double mouvement qui n'est pas aussi contradictoire que sa formulation trop resserrée le donne à lire, il reste la règle de toute pratique écrivante : le « se donner se retirer » a là, je ne dirai pas son application ni son illustration, termes peu

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 356.

¹⁵⁹ M. ANTONIOLI. *L'écriture de Maurice Blanchot* [...], p. 182 (l'italique est de l'autrice).

« Pour Deleuze, Blanchot a dégagé la logique propre de l'évènement. » A. JANVIER. « "Parler ce n'est pas voir..." : Deleuze et Blanchot entre évènement et dialectique », *Espace Maurice Blanchot*, [<http://www.blanchot.fr>], 2007. Nous reviendrons dans la section suivante sur la « logique » blanchotienne.

¹⁶⁰ G. JARCZYK. « Totalité et mouvement chez Hegel », *Laval théologique et philosophique* 37, n° 3 (1981), p. 320.

¹⁶¹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 122-123.

¹⁶² *Ibid.*, p. 123 (l'italique est de l'auteur).

adéquats, mais ce qui justifie en se laissant dire, dès qu'il y a à dire et par quoi il y a à dire.¹⁶³

ii. Ambigüité : logique classique et langage naturel

Entreprendre de délivrer le rien du ne pas... Tout conspire
et d'abord la logique, à rendre cette entreprise irréalisable.

Ligne de risque

Pour la pensée spéculative, soit en vue de la dialectique qui en trace la ligne de mire, il faudra préalablement libérer le langage de la gangue logique que lui (sur)impose tout aussi naturellement qu'illégitimement l'entendement. Ce qui signifie, replacé dans le cadre de l'interminable débat de Hegel avec la philosophie kantienne, palier la principale tare du criticisme qui consiste à avoir négligé la question du « champ discursif » dans lequel prend racine toute entreprise philosophique. Critiquant la métaphysique, Kant n'aurait su se prévaloir, soutient Hegel, de l'usage problématique d'un langage lui-même implicitement empreint de métaphysique. La distinction entre phénomène et noumène au fondement de la *Critique de la raison pure*, calque de la division sujet-objet, trahirait ainsi à elle seule l'obédience inconsciente de sa théorie de la connaissance au langage de l'entendement.

Pas plus qu'un autre, Kant n'a formulé cette question qui l'aurait conduit à frapper de suspicion *non plus le contenu, mais le clavier d'expression* de la philosophie qu'il appelait dogmatique. Il n'a jamais suspecté la syntaxe de la langue philosophique, ne s'est jamais demandé si les formes de celle-ci ne recélaient pas déjà une métaphysique latente.¹⁶⁴

La volonté de voir renaître le langage, le dessein de lui *refaire une virginité*, hors de la pensée représentative (entendement), s'accompagne donc dès le départ d'une remise en cause de la logique traditionnelle à laquelle souscrivent même les plus doctes pourfendeurs du dogmatisme. L'impardonnable erreur que Kant partage avec ses prédécesseurs et que compte enfin corriger Hegel réside en résumé dans « *l'absence de toute interrogation quant à la valeur de la logique formelle*. Celle-ci reste chez Kant ce qu'elle avait toujours été : dédaignée ou respectée, un savoir dont l'arbitrage n'étonnait personne »¹⁶⁵. Le « procès logique » qu'intente par conséquent Hegel, notamment dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, et dont Daniel Franco détaille les principaux moments dans *Hegel*

¹⁶³ *Ibid.*, p. 170-171.

¹⁶⁴ G. LEBRUN. *La patience du concept* [...], p. 402 (l'italique est de l'auteur).

¹⁶⁵ *Idem* (l'italique est de l'auteur).

aujourd'hui, se construit donc sur ce présupposé « que le terrain commun à toute pensée, ce dans quoi elle vit et s'exerce habituellement, est bien [...] le domaine des représentations et de l'activité de l'entendement »¹⁶⁶.

Se rejoignent encore une fois dans la difficulté de soustraire le langage à ses réflexes logiques, qui sont l'œuvre de l'entendement, les penseurs/écrivains du neutre et de la dialectique. Écrivain de la dialectique : l'écriture de Hegel est donc avant tout traversée par la gageüre d'une « syntaxe inédite ». Hegel est en quête d'une nouvelle langue philosophique, langage insolite, idiomatique, qu'il faudra en ultime instance maîtriser, aborder du dedans, pour appréhender le projet qu'elle expose puisqu'elle est sa propre proposition. Cette langue en construction, bien avant que, mise au service de la Raison, elle se structure en méthode, laisse prendre la mesure de sa radicalité dans le premier chapitre de la première partie de la *Phénoménologie de l'Esprit* consacrée à la certitude sensible. Au seuil du processus dialectique, origine nécessairement paradoxale du cercle que sera appelée à former la conscience dans son retour réflexif à soi, la certitude sensible est imaginativement définie comme le *ceci* qui précède la perception et l'entendement. Sonder l'expérience de la certitude sensible immédiate, de cette préconscience, requiert un langage avant la logique¹⁶⁷ et suppose en un sens de *laisser parler* cette expérience.

Comme l'ont souvent remarqué ses lecteurs, le court chapitre de Hegel sur la « certitude sensible » est un texte très étrange [...]. Hegel nous propose une description phénoménologique de ce qu'on pourrait appeler *la conscience avant la conscience*, [...] privée des caractéristiques d'une conscience représentative : non seulement la conscience de soi, mais la capacité synthétique d'unifier les propriétés d'une « chose » pour en faire un objet.¹⁶⁸

Au nombre des lecteurs de Hegel pour lesquels ces quelques pages ne cessent d'étonner, Étienne Balibar, qui lui consacre une large part de sa conférence *Déconstruire l'universel* en 2005, rapporte à une stricte « fonction de désignation », soit le « geste de dire », le langage qui s'y rencontre. De l'ordre de la présentation, plutôt que de la démonstration, l'expérience

¹⁶⁶ P. VERSTRAETEN (dir.). *Hegel aujourd'hui*, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales, Paris : J. Vrin, 1995, p. 39.

¹⁶⁷ J. COLETTE. *Dialectique et phénoménologie. Étude de philosophie allemande*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2008, p. 228 : « [La] phénoménologie s'imposait comme ce qui doit pouvoir précéder la logique. Elle le doit et elle le peut, parce que la possibilité des jugements synthétiques a priori se voit elle-même devancée par l'effectivité ontologique de la pensée de l'être comme pensée à soi. Encore fallait-il faire voir cette effectivité à l'œuvre dans l'expérience même de la conscience. »

¹⁶⁸ É. BALIBAR. « 4. De la certitude sensible à la loi du genre Hegel, Benveniste, Derrida », dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Pratiques théoriques, Paris : PUF, 2011, p. 185-186 (l'italique est de l'auteur).

de la certitude sensible se confond avec son écriture au point où elle tient en substance de « l'expérimentation linguistique ». Cherchant ainsi à caractériser l'étrange langage que parlerait la certitude sensible sous la plume *évanouissante* de Hegel, Balibar conclut qu'il « faut y voir un effet d'écriture ». Le rapprochant du « supplément d'origine » de Derrida, cet « effet d'écriture » se voit par suite qualifié de « supplément de parole » :

Hegel ne décrit pas « de l'extérieur » l'expérience dont il s'agit, il construit une fiction par l'écriture, il fait *comme si* c'était la certitude sensible, transformée en un quasi-sujet, ou mieux encore en une voix sans sujet traversant tous les sujets, qui énonçait elle-même les paradoxes de l'énonciation du « Je », de l'« Ici » et du « Maintenant ». Le récit de l'expérience de la certitude sensible, [...] relève d'une ventriloquie théorique.¹⁶⁹

Ce supplément de parole, parole avant la logique, est la négativité avant la conscience, négativité en surplus, qui ne peut s'énoncer que dans l'écriture, sous la perpétuelle menace d'un logos s'efforçant de *laisser faire* (de *s'évanouir*). Supplément de parole et négativité en surplus cherchent à se répondre dans leur excès, un « excès intransitif » selon l'expression de Zarader. Et l'exercice (vain) de leur correspondance a pour condition l'invitation de la contradiction au sein du langage.

Afin d'*aller en reconnaissance* de cette négativité en surplus et d'excéder l'image simple, le *néant abstrait*, qu'en propose l'entendement¹⁷⁰, Hegel a engagé le combat avec la logique classique, ou parménidienne, et le principe de non-contradiction sur lequel celle-ci prend appui. Au contraire de Kant, il n'entend plus « respect[er] le plus “dogmatique” des principes : l'incompatibilité des contradictoires »¹⁷¹. La contradiction parménidienne, figée dans sa soumission à l'Un, est appelée à être renversée par le biais du langage naturel puisque celui-ci, défend Hegel, est plus habilité qu'aucun autre (plus que le langage mathématique en particulier) à cultiver l'ambiguïté sémantique. À la différence du langage mathématique, vers lequel l'entendement ferait funestement évoluer la logique, le langage naturel se distinguerait par ses « vertus philosophiques », c'est-à-dire par « sa constitution sémantique propre [qui] maintient une certaine intériorité des sens ensemble »¹⁷². L'exemple type avancé dans

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 189-190 (l'italique est de l'auteur).

¹⁷⁰ D. DUBARLE et A. DOZ. *Logique et dialectique*, Paris : Larousse, 1971, p. 64. Aussi, p. 43 : « Il ne s'agit plus [...] du simple néant conceptuel de l'ontologie classique, néant comme “extérieur” à l'être, mais de ce qui, *intérieur* à l'être, demeure au-dessus de tout ce qui est, enveloppé dans le mystère de la non-manifestation. »

¹⁷¹ G. LEBRUN. *La patience du concept* [...], p. 315.

¹⁷² D. DUBARLE et A. DOZ. *Logique et dialectique* [...], p. 17-18 : « Le langage naturel peut se faire l'expression vivante de la pensée vivante [...]. Il a donc des vertus philosophiques dont la notation mathématique se trouve entièrement dépouillée en raison de sa technicité même. À pousser la pensée un peu plus avant dans cette direction, ainsi que Hegel, semble-t-il, l'a fait pour son compte, il faut conclure que la

l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* pour illustrer la qualité *philosophique* du langage naturel, avec lequel viendra coïncider la dialectique, est celui de l'ambivalent, et réputé intraduisible, verbe allemand *Aufheben* (dont *Aufhebung* est le substantif) :

C'est ainsi qu'à propos du terme *Aufheben* qui, dans la langue même de Hegel, sert à désigner une opération dialectique de première importance, celui-ci remarque que le mot en est arrivé de lui-même à signifier ces choses apparemment tout à fait contraires que sont : 1) faire cesser d'être, 2) conserver et maintenir dans l'être. Ce qui, pour la dialectique conceptuelle, apparaît d'une portée spéculative indéniable et essentielle [...].¹⁷³

Certes, en lieu et place de l'« ancienne » logique qui prévaut depuis les Grecs en sera finalement érigée une autre qui, se confondant avec l'Absolu, méritera à tort ou à raison à la philosophie hégélienne l'étiquette, en général péjorative, de panlogisme : « [Dans] l'évolution même de Hegel, quelques années seront encore nécessaires pour que la critique d'où a surgi l'existence de la négativité prenne l'envergure d'une Logique de l'Absolu »¹⁷⁴. Mais remarquons cependant que l'avènement de cette *Logique de l'Absolu*, en quoi consistera la dialectique hégélienne – « C'est cette logique, considérée dans sa modalité propre, que le mot “dialectique” veut désigner »¹⁷⁵ –, repose sur une confiance primordiale accordée au potentiel polysémique du langage naturel pour tendre vers une négativité qu'aurait toujours déjà échappée l'entendement en sa nature logicienne.

Tout autant, Blanchot remet maintes fois en question la logique classique dont il transgresse l'autorité au profit d'une ambiguïté logée, et cultivée, au sein du langage. Dans une résonnance tout hégélienne, Blanchot dénonce par exemple dans *Le Livre à venir* le « mouvement logique [...] [qui] organise le règne froid, semblable à un rêve, de l'abstraction »¹⁷⁶. Un peu plus tôt, commentant l'œuvre d'Hermann Broch¹⁷⁷, il accusait cette

pensée dialectique est nécessairement a-mathématique, puisqu'au moment de s'exprimer il lui faut exploiter ce qu'il y a en réalité de surmathématique dans les virtualités du langage naturel. »

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ G. LEBRUN. *La patience du concept* [...], p. 317-318.

¹⁷⁵ D. DUBARLE et A. DOZ. *Logique et dialectique* [...], p. 44.

¹⁷⁶ M. BLANCHOT. *Le livre à venir*, Collection Folio-essais 48, Paris : Gallimard, 1986, p. 166.

¹⁷⁷ Intellectuellement près de Blanchot qui en faisait un « écrivain de pensée », Broch a été qualifié de « philosophe malgré lui » sur la base notamment de ses réflexions autour du thème d'une possible logique qui excéderait la logique : « Portant sur des sujets apparemment divers [...] [ses] essais concernent tous une seule et même question : comment la rationalité peut-elle permettre de saisir ce qui, dans tout processus de création ou de connaissance, dépasse le champ du rationnel ? Ou, en d'autres termes, quelle est la *logique* du secret qui dépasse la logique ? » H. BROCH. *Logique d'un monde en ruine : six essais philosophiques*, Philosophie imaginaire, Paris : Éditions de l'Éclat, 2005, p. 12. On souligne au passage, pour le plaisir, cette observation de l'éditeur, que n'aurait sans doute pas manqué d'apprécier Blanchot : « Le mot yiddish *broch* signifie “catastrophe”, et désigne également celui qui la suscite (on dira couramment : un “broch” !) ».

fois « l'intolérance logique, cette cruauté qui est à l'intérieur de la notion d'être »¹⁷⁸. La logique se révèle progressivement dans la pensée blanchotienne comme le frein à l'expression d'une ambiguïté dont l'écriture est appelée, comme nous l'avons dit plus tôt, à se faire l'expérience, ou la pratique, c'est-à-dire à « rendre sensible la capacité qu'a la parole littéraire de disloquer la logique du langage »¹⁷⁹. Une ambiguïté qui, initialement associée au seul langage littéraire, subtile signature des grandes œuvres, sera enfin, comme chez Hegel, définie comme essence du tout langage, du langage naturel. C'est dans *La Part du feu* que Manola Antonioli voit s'opérer la « redéfinition » de l'ambiguïté, ce moment à partir duquel Blanchot « étend l'ambiguïté de la littérature à tout le langage, jusqu'à effacer progressivement la possibilité d'une distinction rigoureuse entre langage courant, quotidien, et langage essentiel de la poésie »¹⁸⁰.

Dans *Maurice Blanchot et la philosophie*, Enzo Neppi fait précisément de l'identification de l'ambiguïté essentielle du langage ordinaire, en laquelle se recueillent *toutes les contradictions*, l'aboutissement de la réflexion blanchotienne :

Blanchot aboutit ainsi à sa conclusion principale : la littérature est, dans son essence, ambiguë. Cette ambiguïté « est partout » – y compris dans la langue courante – mais dans la littérature elle « est comme livrée à ses excès ». D'où une question – « Pourquoi y a-t-il de l'ambiguïté dans le monde ? » – à laquelle Blanchot répond : « L'ambiguïté est sa propre réponse ». Toutes les contradictions renvoient à une « ambiguïté ultime, dont l'étrange effet est d'attirer la littérature en un point instable où elle peut changer indifféremment de sens et de signe » [...].¹⁸¹

En reconnaissant cette *ambiguïté ultime* de la langue courante (*ultimité* qui renie bien mal toute portée métaphysique), Blanchot se rapprocherait ainsi ironiquement de Hegel¹⁸². Un rapprochement appuyé de surcroît par la dénonciation de la logique classique qui en incarne effectivement l'entrave et théoriquement l'antithèse. En considérant au surplus que Blanchot a évoqué la possibilité d'une *autre* logique, d'une logique dite vertigineuse¹⁸³, une logique de la littérature là où la dialectique hégélienne se veut *la* logique de la philosophie, pour

¹⁷⁸ M. BLANCHOT. *Le Livre à venir* [...], p. 164.

¹⁷⁹ T. CARRIER-LAFLEUR. « “Le contraire de l'espace”. La place de la littérature chez Blanchot, Céline et Foucault », *Word and Text* 5, n° 1-2 (2015), p. 110.

¹⁸⁰ M. ANTONIOLI. *L'écriture de Maurice Blanchot* [...], p. 159.

¹⁸¹ E. NEPPI. « L'Absolu entre transgression et ambiguïté [...] », p. 287.

¹⁸² *Idem*.

¹⁸³ Philippe Fries précise dans *La théorie fictive de Maurice Blanchot* par quels moyens excédants opère cette logique : « [D'] autres mots (qui ne déterminent plus) en plus des mots, d'autres grammaires (qui *désarrangent*) en plus de la grammaire, une autre logique (vertigineuse) en plus de la logique... » P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 108 (l'italique est de l'auteur).

corriger l'intolérance de l'ancien régime logique, il semblerait bel et bien justifié d'admettre, avec Foucault, que l'écrivain du neutre est en quelque sorte le « Hegel de la littérature »¹⁸⁴.

iii. Critique (de la) dialectique : confirmation ou contestation

« Inspirateur et interlocuteur », Hegel l'est manifestement pour Blanchot lorsqu'il propose la relève de la logique classique à la faveur de l'ambiguïté du langage. Mais c'est de toute évidence lorsqu'il en devient l'« adversaire » que Hegel paraît le plus fortement *dominer* la démarche blanchotienne. Déjà, fait remarquer Lebrun, toute critique de la philosophie hégélienne qui présente une sensibilité pour la question du langage fait par défaut la preuve d'une compréhension trop fidèle pour se prétendre étrangère à son héritage : « Éviter de condamner le système en un langage que celui-ci ne cessait de saper – admirable scrupule : c'est là justement nous inviter à devenir hégélien »¹⁸⁵. Parce qu'il s'abstient de critiquer la dialectique depuis le langage de l'entendement, en lui substituant une écriture du neutre, il y aurait possiblement déjà là, nous dit l'auteur de *La patience du concept*, motif suffisant pour faire de Blanchot un hégélien. L'affirmation, pour hâtive qu'elle paraisse, se trouverait néanmoins fortifiée par les nombreux emprunts directs à la « langue hégélienne » qui font leur apparition dans les textes d'après-guerre. En effet, de même que la notion d'ambiguïté est peu à peu élargie à l'ensemble du langage naturel à partir de *La Part du feu*, l'écriture blanchotienne adopte de plus en plus clairement la terminologie hégélienne :

Le style imagé, d'inspiration romantique ou existentielle se résout désormais en une dialectique d'empreinte hégélienne, placée sous le signe du langage. Les concepts de négation et d'ambiguïté remplacent les notions de déchirement ou d'inquiétude, ou du moins s'y superposent, conférant une allure plus conceptuelle à des notions dont l'origine existentielle ne peut être entièrement effacée.¹⁸⁶

Tel qu'il l'annonce – de façon performative : l'annonce fait partie du jeu – dans *L'Écriture du désastre*, Blanchot fait « obstinément [le] jeu » de la dialectique hégélienne. Tant et si bien du reste que certains commentateurs reconnaîtront chez ce « Hegel de la littérature » le

¹⁸⁴ M. FOUCAULT. *Dits et écrits : 1954-1988, II, 1970-1975*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1994, p. 124, cité par C. BIDENT. *Maurice Blanchot : partenaire invisible [...]*, p. 454-455 (en note de bas de page).

¹⁸⁵ G. LEBRUN. *La patience du concept [...]*, p. 405.

¹⁸⁶ E. NEPPI. « L'Absolu entre transgression et ambiguïté [...] », p. 288.

développement d'une *autre* dialectique : une « dialectique non-hégélienne de l'ambiguïté » (Neppi) ou encore, plus littéraire, une « dialectique oxymorique »¹⁸⁷ (Millet). En « recour[ant] à maintes reprises à des outils ou des vecteurs hégéliens »¹⁸⁸, Blanchot fait effectivement le pari (obstiné) d'épuiser le langage hégélien en le répétant : s'en servant, quitte à le « fauss[er] un peu » pour que s'aperçoive enfin dans son dévoiement, ou sa déroute, « la passivité du langage ».

◆ La passivité du langage : si l'on se sert, en le faussant un peu, du langage hégélien, on peut affirmer que le concept est la mort, la fin de la vie naturelle et spirituelle, et que le mourir est l'obscur de la vie, cet au-delà de la vie, sans agir, sans faire, sans être, la vie sans mort qui est alors le périssable même, l'éternellement périssable qui nous transite, tandis que, interminablement, nous finissons de parler, parlant comme après le terme, écoutant sans parler l'écho de ce qui a toujours déjà passé, passant cependant : le passage.¹⁸⁹

Épuiser la dialectique au service de la passivité du langage – passivité qui est langage du mourir là où le concept est celui, fini, de la mort – prend cependant des connotations contraires susceptibles de pousser un peu plus loin la thèse d'un hégélianisme blanchotien. Nous en donnerons ici deux exemples.

Dans le chapitre *Blanchot et Hegel : l'impossibilité d'en finir*, de l'ouvrage collectif *Maurice Blanchot : de proche en proche*, Mathieu Bietlot développe l'hypothèse selon laquelle *faire le jeu* de la dialectique consiste moins à la dévoyer (épuiser ses forces en les retournant contre elles-mêmes) qu'à en exploiter la finalité intrinsèque (épuiser ses forces en vue de la réalisation du Savoir Absolu). En cela, l'opposition à la pensée de Hegel en dissimulerait dans les faits la confirmation. Présentée ainsi, l'écriture du neutre apparaît en effet tributaire du processus dialectique dans la mesure où ce n'est qu'au dénouement de ce dernier, soit *après* l'Esprit réalisé, que s'ouvre son *lieu* propre : « l'espace littéraire ».

Nous l'avons annoncé, le développement temporel cesse lorsque l'Esprit saisit son concept pur, ce qui revient pour lui, à éliminer le temps. Nous entrerions donc ici dans l'absence de temps, autrement dit, dans l'espace littéraire ! [...] Tout ce qui aspirait à échapper au processus dialectique adviendrait ainsi à sa propre expiration. Il fallait donc jouer son jeu plutôt que de s'exiler dans la contestation, bien que celle-ci confortait encore la machination.¹⁹⁰

¹⁸⁷ R. MILLET. *Place Des Pensées : Sur Maurice Blanchot*, Paris : Gallimard, 2007, p. 56.

¹⁸⁸ M. BIETLOT. « Blanchot et Hegel : l'impossibilité d'en finir », dans É. HOPPENOT (dir.) et D. MANOURY (dir.). *Maurice Blanchot, de proche en proche*, Compagnie de Maurice Blanchot, Grignan : Éd. Complicités, 2008. p. 11.

¹⁸⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 69-70.

¹⁹⁰ M. BIETLOT. « Blanchot et Hegel [...] », p. 21.

Dans cette interprétation, ou inflexion, téléologique de la pensée blanchotienne, le neutre est ce qui reste après que « tout [soit] achevé, ce non-savoir qui manque encore au Savoir Absolu »¹⁹¹. L'écriture du neutre profite donc – si ce n'est dépend, et tout l'enjeu est là – de l'avènement du Tout dont il désigne silencieusement le débordement. Blanchot confirmerait *finalement* Hegel dans cette optique où le neutre souscrit à la logique du temps, et le mourir, de *passage* qu'il est, se voit désormais situé au bout de la mort.

Une autre confirmation sous couvert de contestation s'observe également au dernier chapitre de *La Part du feu* selon Stephen Adam Schwartz. Non content de confirmer de manière implicite Hegel, Blanchot se rend cette fois coupable de le « prendre trop au sérieux ». Dans ce chapitre, *La littérature et le droit à la mort* , où le rapport de Blanchot à Hegel se fait le plus explicite, la célèbre thèse hégélienne du « concept comme meurtre de la chose » fait l'objet d'une interprétation qui se solderait en sa radicalisation. Schwartz résume ainsi les deux « sauts illégitimes de modalité » qui trahissent la principale erreur de Blanchot, à savoir prendre Hegel trop au pied de la lettre :

1. D'abord, une hypostasie : l'expression « meurtre de la chose », qui renvoie chez Hegel à la simple « abstraction qui prive la chose de son existence concrète », se voit abusivement conférer une dimension ontologique. Il y a confusion chez Blanchot entre « abstraction » et « absence d'être », qui manque ainsi, par sa lecture littérale, le sens métaphorique de ce « meurtre ». En d'autres mots, ce qui ne devait évoquer qu'un *retrait* (de la réalité de la chose) a été compris *stricto sensu* comme une *suppression* (de l'être de toute chose).

2. Ensuite, une extension : l'opération d'abstraction (« meurtre de la chose »), qui est l'apanage du concept dans la philosophie hégélienne, est désormais rapportée au mot, et conséquemment étendue à l'ensemble du langage. Ce n'est donc plus le concept qui implique une abstraction, mais tous les noms qui portent le non-être.

Blanchot, en somme, essentialise et généralise ce qui ne devait être qu'image (« meurtre ») et mécanique conceptuelle (opération d'abstraction). Au terme de ces deux sauts de modalité, le mot, et par extension la littérature, fournirait de cette façon l'assise d'une toute nouvelle

¹⁹¹ *Idem.*

ontologie : une ontologie de l’Absence, une métaphysique du rien. L’originalité de la critique analytique de Schwartz, outre la série des largesses interprétatives qu’il reproche à Blanchot, tient au questionnement du leitmotiv derrière l’élaboration d’une telle « ontologie de la littérature ». Pour quelle raison la littérature devient-elle à la fois l’unique et impossible révélation de l’Absence, soit de l’Être en tant qu’absence ? Pourquoi en somme une telle définition paradoxale de la littérature ?

What could possibly lead someone to a paradoxical definition of literature by which literature is impossible and to have such confidence in his premises and argumentation that, rather than concluding that something has gone awry, he upholds this impossibility as literature’s most profound truth ?¹⁹²

Si le « projet » de Blanchot se dédie tout entier à une définition « mystique » de la littérature, comme le conçoit le critique, c’est en réaction à la crise dans laquelle Hegel a plongé l’art en proclamant sa mort. « And Blanchot reads this crisis as one of literature’s *philosophical* grounding. The most succinct philosophical formulation for this threat is Hegel’s claim [...] that “l’art est pour nous chose du passé” [...] »¹⁹³. Une impression de péril serait perceptible dans les œuvres blanchotiennes qui cherchent par la voie de la contradiction à mettre définitivement la littérature à l’abri de toute remise en question, de tout *arrêt de mort* déclaré, en la fondant dans l’impossible. Une littérature impossible est une littérature indestructible, nous dit Schwartz, et en confiant de la sorte la littérature à la « sécurité d’un concept irréalisable », Blanchot se révélerait dans l’esprit, et à notre grande surprise, un cartésien et un fondationnaliste. « Blanchot is thus led by his Cartesian and foundationalist premises, according to which literature must be provided with a metaphysical ground, to a normative definition of literature »¹⁹⁴. Ainsi, en s’engageant dans une entreprise dite « normative » visant à imposer de nouvelles valeurs littéraires au moyen d’un concept « absolu » de la littérature, l’écrivain du neutre se découvrirait à bien petite distance de Hegel.

Le Savoir Absolu, qui ouvrirait l’espace littéraire dans l’analyse de Bietlot, en ferme définitivement l’horizon dans la critique de Schwartz puisque le régime de l’art, instrument obsolète de représentation pour la conscience de soi, succombant à sa crise de légitimité, emporte avec lui la pertinence de la littérature. Et l’entreprise fondationnaliste (!)

¹⁹² S. ADAM SCHWARTZ. « Faux Pas: Maurice Blanchot [...] », p. 36.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 41.

blanchotienne n'en devient que l'ultime et acharnée (en tant qu'elle s'en remet à l'impossible) tentative de sauvetage.

En conclusion : Blanchot disciple de Hegel ?

À tout prendre, peut-on sérieusement faire de Blanchot un disciple de Hegel ? Le rapport du neutre à la dialectique se joue à notre avis d'éclairante façon dans cette question.

D'une part, leur reconnaître une parenté sur le plan pratique de l'écriture requerrait ce que le spécialiste de Hegel, Yvon Gauthier, qualifie de « lecture déflationniste » de la philosophie hégélienne. Gauthier qui, à l'instar de Doz et Dubarle, a conclu à l'échec de la formalisation de la logique hégélienne, évoque la nécessité d'un « révisionnisme de bon aloi » qui permette la « régénération [de la dialectique] au-delà ou en deçà de sa gangue métaphysique »¹⁹⁵. C'est à cette condition, soit avant que Hegel y niche l'Absolu, que le langage peut être compris comme un « élément pré-phénoménologique »¹⁹⁶ susceptible d'être aperçu dans (l'ambiguïté de) *son* (exercice d') écriture.

Mais d'autre part, et tout au contraire, l'écrivain et le philosophe se rejoindraient précisément sur le terrain de la métaphysique dès lors que le concept de la négation du second est récupéré puis réifié par le premier. En insistant sur l'absolutisation de cette négation, ou métaphysique du rien, dans la pensée de Blanchot, effet d'une confusion des modalités du discours (phénoménologique, métaphysique), la distance entre l'écrivain et le philosophe se trouverait d'autant réduite que se dévoilerait leur passion commune pour les concepts absolus.

À la lumière enfin de ces quelques points de rencontre que forment des thèmes philosophiques (négatif, logique classique), une pratique d'écriture (ambiguïté du langage, langue et dialectique hégéliennes) ou encore des thèses (concept comme meurtre de la chose), il peut paraître justifié, comme l'ont suggéré certaines interprétations, telle celle de Clément Rosset, de croire que la principale préoccupation de Blanchot aura été celle du « destin moderne de l'hégélianisme »¹⁹⁷. Toutefois, comme nous tenterons de le faire voir dans la

¹⁹⁵ Y. GAUTHIER. *Hegel : Introduction à une lecture critique. Logique de la Science*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2010, p. XII.

¹⁹⁶ M. ROBITAILLE. « Esprit et langage chez Hegel : Une relecture de la « certitude sensible », *Laval théologique et philosophique* 59, n° 1 (2003), p. 124.

¹⁹⁷ C. ROSSET. *La force majeure*, Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1983, p. 33.

suite du texte, Blanchot ne peut être dit hégélien que dans la mesure où doit nécessairement l'être tout non-dialecticien averti.

Après avoir ainsi interrogé quelques aspects par lesquels Blanchot s'approche et s'éloigne – mouvements qui ne sont plus contraires – de Hegel, à travers une écriture qui, sans tourner le dos à la dialectique, se réserve dans l'indécision, nous ferons de même avec Deleuze qui ne compte jamais se détourner de la dialectique qu'en s'engageant à lui substituer une ontologie de la différence.

Dans cette vue, nous chercherons dans un premier temps à déterminer en quoi la philosophie deleuzienne se différencie, quoique plus difficilement qu'on pourrait d'emblée le croire, de la pensée blanchotienne, tant du point de vue de leur réception que de leur manière de *dire* et d'*écrire*. Nous pourrons ainsi mieux évaluer, dans un second temps, par quelle *ingénieuse méthode* l'antidialectique deleuzienne négocie, au contraire de la non-dialectique, son rapport à la dialectique hégélienne en usant cette fois du neutre au sein des concepts, tel celui d'immanence absolue, pour réparer ce qui doit l'être.

CHAPITRE 2 – PHILOSOPHIE ET DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE : UNE ONTOLOGIE NEUTRE

2.1 L'ÉVÈNEMENT DANS/DE LA PHILOSOPHIE DELEUZIENNE

Ce que je détestais avant tout, c'était le hégélianisme et la dialectique.

Pourparlers (1972-1990)

S'il est une philosophie qui s'est explicitement construite sur la base de cette préoccupation, si ce n'est de cette obsession, du « destin moderne de l'hégélianisme », il s'agit du deleuzisme. Au plus près du neutre blanchotien, en même temps qu'il (ou parce qu'il) se veut au plus loin de la dialectique hégélienne, le (non-)concept de différence à partir duquel se développe le système de pensée de Gilles Deleuze peut se lire en effet comme l'expression de la confrontation proprement philosophique, plutôt que littéraire, engagée avec Hegel.

La « différence » chez Deleuze se révèle entièrement portée par cette même question, mais bien moins silencieusement cette fois, que persiste *en dépit de tout* à poser le neutre chez Blanchot : peut-on aller plus loin ? Y a-t-il un « plus loin » que la dialectique ?

Dans sa rencontre avec la dialectique hégélienne, qui prend la forme ici d'une opposition frontale¹, la différence deleuzienne laisse apercevoir par contraste le type de neutralisation que lui réservent la littérature et la philosophie. La philosophie, moins que la littérature, ne parvient à résister aux conclusions ontologiques qui naissent et s'imposent dans le sillage (ou mieux dans les vestiges) de la neutralisation de la dialectique et qui en favorisent la reprise. De la même manière, Deleuze, plus que Blanchot, dont il éclaire ainsi le rapport discret à Hegel, donne à voir par son ambition déclarée d'une pensée antidialectique qui n'aurait pas à aller jusqu'au rejet de toute ontologie², les contraintes suivant lesquelles doit inévitablement se formuler la résistance à la philosophie hégélienne.

¹ Expression empruntée à T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour. Le dehors de la littérature de Blanchot à Deleuze », *Dissertation Abstracts International 72-02A*, University of Chicago, Department of Romance Languages and Literatures, 2010.

² Nous renversons ici à dessein la fameuse formule de Deleuze exprimée déjà en 1954 dans un article au sujet de *Logique et existence*, et reprise plus tard dans *Différence et répétition*, dont elle résume par ailleurs l'entreprise philosophique : « Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on pas faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? » G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous : textes et entretiens, 1975-1995*, Paradoxe, Paris : Éditions de Minuit, 2003, p. 23.

2.1.1 Deleuze et Blanchot : schizophrénie et paranoïa

Génèreusement entretenue dans le cas de l'œuvre blanchotienne, la philosophie deleuzienne semble presque aussi marquée par cette réputation de pensée « impossible » à aborder, se révélant elle aussi sujette par sa singularité aux fades imitations et âprement défendue par des disciples (autant de gardiens du temple) qui dénoncent à hauts cris la multiplication des « impostures ».

L'alternative en fonction de laquelle se départageraient en fait les études portant sur le deleuzisme est résumée, non sans une pointe d'ironie bienvenue, par Élie During dans l'article *Deleuze, et après ?*³ : le régime de ces études est ou bien schizophrène, ou bien paranoïaque. Le premier régime, de l'ordre de la profession de foi, se confond, ou se consume, dans l'enthousiasme d'une « ode au devenir et à l'évènement » d'inspiration nietzschéenne, tandis que le second, « hyper-réflexif », est continuellement animé du souci d'approcher adéquatement (scrupuleusement ?) par la voie de l'intellect, et dans la crainte donc de l'inévitable trahison, une pensée aussi instinctive : « n'est-on pas en train d'académiser Deleuze ? »⁴ Ce que préconise plutôt During, comme l'exhortait fameusement Deleuze, c'est le « risque réel », celui de l'expérimentation, qui exige de se livrer à « l'épreuve immanente d'une véritable pragmatique du concept »⁵. C'est à cette condition, soit à moins de répondre à l'invitation de s'exercer soi-même à la fabrication de nouveaux concepts, en s'improvisant en cela « ingénieur de la différence »⁶, qu'il serait possible de se soustraire au risque de verser à son tour dans un regrettable « deleuzisme d'école »⁷.

Complicquée par ces précautions, voire intimidée par ces prescriptions, l'analyse des textes deleuziens pose en somme le défi de gérer – faudrait-il avouer le soupçon d'être soi-même un peu en proie à cette paranoïa – l'impression constante de réduire l'irréductible, de figer le mouvant, d'éteindre l'intensif, etc., bref, d'évacuer « l'opérativité » des concepts qui sont la force en même temps que le propos de la philosophie deleuzienne. Contrairement à l'écriture de Blanchot toutefois, celle de Deleuze, philosophique malgré la dimension non

³ É. DURING. « Deleuze, et après ? », *Critique* 623, Paris : Éditions de Minuit, avril 1999, p. 296.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 298.

⁶ Titre de l'ouvrage de K. ANSELL-PEARSON. *The Difference Engineer* (1997), cité par É. DURING. *Ibid.*, p. 299.

⁷ *Ibid.*, p. 301.

philosophique⁸ dont elle se réclame et qu'elle appelle de ses vœux, ne se laisserait pas *in fine* emporter par son propre mouvement et, parce qu'elle s'aventure à conceptualiser celui-ci, à penser, même sur le mode du paradoxe, l'unité du mouvement, facilite peut-être une approche plus théorique.

i. Blanchot chez Deleuze : un « attracteur étrange »

Deleuze, dont a maintes fois été critiqué l'obscur jargon⁹, lui, l'emblème consacré d'un postmodernisme jargonnant, n'a jamais cependant laissé planer de mystère quant à ses affinités philosophiques. Tel que l'illustre Lutz Ellrich, il a tracé une ligne franche qui permet de distinguer facilement les amis des ennemis¹⁰. Le camp « ami » correspond au cercle restreint des plus importantes influences du philosophe : notamment Hume, Nietzsche et Spinoza qui, confiera Deleuze, le « frappaient d'enthousiasme »¹¹ et à chacun desquels il a d'ailleurs consacré des essais (respectivement 1953, 1965, 1968 – à ce groupe s'ajoutent encore par exemple Bergson [1957] et Leibniz [1988]). Au sein de ce camp également, et quoiqu'il apparaisse peu dans les différents ouvrages – depuis *Empirisme et subjectivité* (1953) jusqu'à *Critique et clinique* (1993) –, pourrait figurer sans peine Maurice Blanchot.

Il est vrai, comme le fait remarquer Marie-Claire Ropars-Wuilleumier¹², que l'écrivain ne fait que quelques irrptions – car il semble effectivement *faire irruption*, à la manière d'un « attracteur étrange »¹³ qui surgirait pour infléchir le cours de la pensée – ici et là dans les écrits du philosophe. La rareté des citations et des références le concernant pourrait vraisemblablement suffire à justifier la conclusion selon laquelle Deleuze « a peu lu » Blanchot. Mais si Ropars-Wuilleumier affirme une telle chose, la raison en est moins à chercher du côté de la fréquence des mentions que de celui de l'interprétation des idées blanchotiennes. En effet, explique-t-elle par cette courte et bien juste formule : « l'usage

⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Collection « Critique », Paris : Éditions de Minuit, 1991, p. 43.

⁹ Voir la célèbre polémique soulevée par l'« affaire Sokal ».

¹⁰ L. ELLRICH. « Negativity and Difference: On Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics », *MLN* 111, n° 3 (1996), p. 463-87.

¹¹ Préface à l'édition américaine de *Différence et répétition* dans G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 280.

¹² M.-C. ROPARS-WUILLEUMIER. « La “pensée du dehors” dans L'image-temps (Deleuze et Blanchot) », *Cinéma* 16, n° 2-3 (2006), p. 12-31.

¹³ Ropars-Wuilleumier emprunte à la théorie du chaos ce terme d'« attracteur étrange » pour désigner le rôle que joue Blanchot dans la pensée deleuzienne. *Ibid.*, p. 13.

deleuzien de Blanchot n'[est] guère blanchotien »¹⁴. Dire en fait que Deleuze « a peu lu » Blanchot signifie plutôt, suivant l'analyse de cette théoricienne de la littérature, que Deleuze a *mal* lu Blanchot. Le penseur de la différence, faut-il s'en étonner, n'a pas repris fidèlement (à l'identique ?) la pensée blanchotienne dont il s'inspire pourtant fortement de certains thèmes et en aurait en définitive « subverti » l'esprit. Certes, « l'usage deleuzien » des thèmes blanchotiens en suppose une certaine adaptation, ou interprétation, conceptuelle, mais celle-ci, faudrait-il aussitôt préciser, ne tient pas plus de l'erreur que de l'exception. De même qu'avec chacun des *sympathiques* membres du camp « ami », Deleuze transforme profondément la pensée de Blanchot, l'interprétant d'une façon que notre étude de leur rapport respectif à la dialectique hégélienne laissera bientôt comprendre.

Mais avant de prendre la mesure, par l'intermédiaire de Hegel, de la distance entre Deleuze et Blanchot, révélatrice peut-être, à un niveau supérieur, de celle qui concerne l'écriture philosophique et littéraire, il faudrait d'abord parcourir quelques-uns de ces thèmes qui forment les points de contact de leur pensée.

ii. Poétiser ou théoriser l'interruption

[Les] interstices, les interruptions, les intervalles. C'est ça qui va compter maintenant : l'interstice, l'interruption, l'intervalle. C'est ça qui va compter, pourquoi ? Bon quelle importance que ce soit ça qui compte ?

La voix de Gilles Deleuze

À l'échelle de l'œuvre, Deleuze « fait rarement appel »¹⁵ à Blanchot. Mais lorsqu'il le fait, c'est la profonde affinité de leur pensée – des thèmes fondamentaux : le Dehors pour ne nommer que celui-là¹⁶ – qui s'impose en évidence. Comme nous le verrons, Blanchot constitue à n'en pas douter l'un de ces *intercesseurs de la pensée* dont Deleuze reconnaissait qu'ils étaient vitaux à toute création : « Ce qui est essentiel, c'est les intercesseurs. La création, c'est les intercesseurs. Sans eux, il n'y a pas d'œuvre »¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ L'expression est de Marie-Claire Ropars-Wuilleumier. *Ibid.*, p. 14.

¹⁶ Comme le souligne Alain Beaulieu : « [Deleuze fait] du thème blanchotien relatif au “dehors plus lointain que tout extérieur” l'un de ses thèmes de prédilection ». Nous proposons dans ce travail de lui préférer celui, moins usité, de l'interruption pour approcher la relation Deleuze-Blanchot. Ce choix est dicté par la suite de l'analyse qui portera sur leur rapport à la philosophie hégélienne. A BEAULIEU. *Gilles Deleuze et ses contemporains*, Ouverture philosophique, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 67.

¹⁷ G. DELEUZE. *Pourparlers : 1972-1990*, Paris : Éditions de Minuit, 1990, p. 171. Sur le rapport entre l'intercession et la création philosophique, voir aussi le texte de J.-P. CAZIER. « On ne chercherait pas l'éternel,

Moins perceptible peut-être dans les textes, son appréciation du travail de l'écrivain s'entend clairement dans certaines archives des leçons données à l'Université Paris 8 pendant la première moitié des années 80. L'un de ces enregistrements, où il est entre autres question des significations de « l'interruption » dans *L'Entretien infini*, donne un aperçu non seulement de la compréhension mais aussi de la lecture toute personnelle de l'œuvre de Blanchot :

Chez Blanchot, un des livres fondamentaux sur tout ce dont nous parlons là, sur la pensée du Dehors, c'est son livre intitulé « l'Entretien infini ». Et Page 107 et suivantes. Il a un chapitre qu'il intitule « l'Interruption ». Je résume très grossièrement [...]. Intervalle, dit Blanchot, dans ce texte qui est très bien, il dit : il y a deux sortes d'intervalles bien connus [...]. Bon. Et Blanchot analyse tout ça très bien et il dit : mais voilà, il y a un troisième intervalle. Et il dit : celui-là il est tellement plus difficile, et d'autant plus difficile qu'il est toujours mêlé à l'autre, exactement comme la pensée du Dehors elle est toujours mêlée à la pensée classique [...]. Je ne cesse pas de le dire, ça va être un thème fondamental de Blanchot, notamment dans « l'entretien infini », l'interstice peut-être le plus important de toutes les interstices [...].¹⁸

Tout en décrivant les trois types d'interstices, Deleuze commente l'écriture blanchotienne, son style unique, que vient par exemple attester un « bout de phrase splendide »¹⁹ et, même, son subtil sens du comique, en référence au « dialogue entre deux fatigués » qui ouvre *L'Entretien infini* et qui présente la fatigue comme « forme de vérité par excellence » : « Vous le reconnaissez, pur style Blanchot, ceux qui ont déjà lu du Blanchot, c'est signé Blanchot. [...] [II] faut aimer le comique de Blanchot, il est un comique très spécial, dont tout le monde n'y est pas forcément sensible [...] »²⁰. Parmi les très rares lecteurs de Blanchot à lui détecter un sens de l'humour, Deleuze compte aussi parmi les rares commentateurs qui ont identifié et analysé avec autant de justesse ce « thème fondamental » de l'interruption. Tel qu'il l'explique à son auditoire, l'interruption qui signe l'originalité de la pensée blanchotienne, et en parcourt *sans présentation* l'écriture, est celle qui apparaît sous sa dernière et « plus difficile » forme : le « troisième intervalle », soit l'intervalle qui « se met à valoir pour lui-même ». Deleuze interroge l'expression problématique de cette ultime interruption qui ne relie ni n'associe plus ce qu'elle sépare (et qu'il identifie au concept d'image dans sa théorie

mais la formation du nouveau », dans F. BOURLEZ (dir.) et L. VINCIGUERRA (dir.). *Pourparlers Deleuze entre art et philosophie*, Reims : Épure, Éditions et presses universitaires de Reims, 2013, p. 47-62.

¹⁸ G. DELEUZE. *La voix de Gilles Deleuze*, [<http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>], (70- 20/11/1984 – 3). Nous citons les enregistrements audios des cours tels qu'ils ont été transcrits et répertoriés sur ce site.

¹⁹ Ou encore : « une merveille, cette phrase... », *Idem*.

²⁰ *Idem*.

du cinéma) en des mots qui rappellent la formule citée plus tôt de Christophe Bident pour qualifier l'œuvre blanchotienne : une « poétique de l'interruption ».

« Est-ce que ça ne va pas être un art des interstices ? Renoncer à l'association, subordonner l'association. Interstice entre quoi et quoi ? Interstice partout. Il y aura un grand interstice »²¹.

Le « grand interstice », coupé de sa vocation première d'association, de courroie du sens, qui n'a donc plus « pour but l'union », c'est autrement, nous dit un peu plus loin Deleuze, l'impensé : « [La] pensée comme forme du dehors se manifeste non plus par les associations, elle se manifeste par et dans l'interstice. Et l'interstice, en même temps, c'est précisément ça l'impensé ; tout s'enchaîne très bien »²².

« [Tout] s'enchaîne très bien » : ce que propose, ou construit, Deleuze est une théorie de la « poétique de l'interruption ». Et théorisé de la sorte, identifié à l'impensé, l'« art des interstices » vient se définir dans le concept de l'évènement²³. Si bien en fait que Badiou y verra la preuve de la puissante influence de la pensée blanchotienne sur la philosophie de l'évènement de Deleuze : « Deleuze se glisse sans effort dans la trace de Blanchot »²⁴. Transversal dans l'œuvre de Deleuze, puisqu'il n'a jamais cessé d'en « chercher la nature dans tous ses livres »²⁵, le concept d'évènement, césure (interruption) du temps, « qui n'a pas d'autre présent que celui de l'instant mobile qui le représente »²⁶, apparaît donc offrir une traduction, ou une version conceptuelle de l'interruption blanchotienne. La conséquence d'une telle proposition, de l'exercice philosophique que représente cette « traduction », point aussitôt : en conceptualisant l'interruption – sorte de rançon de sa compréhension –, il semble que soit inévitablement comblé, ou recouvert, le « hiatus théorique » par lequel Michael Hollande désignait l'écriture de Blanchot, ce hiatus « qu'aucune réflexion ne peut accueillir »²⁷. Et serait ainsi perdu le silence fondamental de l'impensé. Mais la philosophie deleuzienne, toujours double, c'est-à-dire paradoxale, ne confie pas si simplement (naïvement ?) la discontinuité (l'interruption) à la continuité discursive du concept ; aussi

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Le concept d'évènement apparaît dans *Logique du sens* en 1969 : « Son lieu d'apparition, et son traitement le plus complet, est dans *Logique du sens*, mais le concept a accompagné Deleuze tout au long de son œuvre [...] », dans J.-J. LECERCLE. « Il y a évènement et évènement », *Polysèmes* 7, 2005, p. 249.

²⁴ A. BADIOU. *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris : Hachette, 1997, p. 24.

²⁵ G. DELEUZE. *Pourparlers* [...], p. 194. Dans sa lettre à l'occasion de la mort de Deleuze, Derrida avait écrit : « Il est resté le penseur de l'évènement du commencement jusqu'à la fin. »

²⁶ G. DELEUZE. *Logique du sens*, Collection Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p. 177.

²⁷ M. HOLLAND. *Avant dire : essais sur Blanchot*, Le Bel aujourd'hui, Paris : Hermann, 2015, p. 82.

faut-il rappeler que l'évènement est un concept tout autant que le concept est lui-même évènement.

Il n'y a pas de concept simple. Tout concept est au moins double [...]. Il est un tout, parce qu'il totalise ses composants, mais un tout fragmentaire [...]. Le concept dit l'évènement, non l'essence ou la chose. Enfin, le concept n'est pas discursif, et la philosophie n'est pas une formation discursive, puisqu'elle n'enchaîne pas des propositions.²⁸

Si « le concept dit l'évènement », c'est qu'il est lui-même évènement pour la pensée²⁹. Il est, explique François Zourabichvili dans *Le vocabulaire de Deleuze*, « l'évènement dégagé pour lui-même dans la langue [qui] ne se compose pas de propositions »³⁰. Il est donc à comprendre fondamentalement comme « objet de rencontre »³¹ et son écriture dès lors, par laquelle il ne cesse de se construire, érige en principe, sinon en méthode, l'hésitation de la philosophie entre *poiësis* et *praxis*³². Dire ou écrire. Écrire ou dire. L'évènement se dit-il à travers la production répétée de son concept de la même manière que le neutre se dit dans la faillite répétée de son écriture ? L'hésitation (construite ?) du philosophe entre tantôt écrire et tantôt dire l'évènement est-elle du même ordre que la « logique de l'indécidable » à laquelle nous voyions répondre plus tôt l'écrivain du neutre ?

Pour résumer l'écart entre Deleuze et Blanchot, la question suivante se pose : y a-t-il en somme une même indétermination entre évènement et concept de l'évènement qu'entre neutre et écriture du neutre (condition de cet « art des interstices ») ?

²⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 21. Aussi, p. 36 : « Le concept est évidemment connaissance, mais connaissance de soi, et ce qu'il connaît, c'est le pur évènement, qui ne se confond pas avec l'état des choses dans lequel il s'incarne. Dégager toujours un évènement des choses et des êtres, c'est la tâche de la philosophie quand elle crée des concepts, des entités. »

²⁹ *Ibid.*, p. 173 : « Nous en avons fini avec tous les concepts globalisants. Même les concepts sont des heccéités, des évènements. »

³⁰ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze*, Vocabulaire de--, Paris : Ellipses, 2003, p. 38.

³¹ G. DELEUZE. *Différence et répétition*, Épiphanie, Paris : PUF, 1993, p. 3.

³² Patrice Maniglier écrit à ce sujet : Deleuze est le « symbole d'une position *constructive* en philosophie : philosopher, ce n'est pas une *praxis*, c'est une *poësis*. » P. MANIGLIER, « Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie », *Les Temps Modernes* 682, n° 1 (2015), p. 86.

- Écrire l'évènement, écrire le neutre (rapprochements pratiques) : Une triple errance

À en parcourir le fil des tâtonnements et des reprises, l'écriture de l'évènement semble présenter les trois mêmes « difficultés définitionnelles » au moyen desquelles nous tentions, à grand-peine, de qualifier l'écriture du neutre au chapitre précédent. Certaines remarques de Stéphane Madelrieux, dans *Le platonisme aplati de Deleuze*, s'inscrivent en ce sens. D'une part, tout comme le neutre qui, n'étant *ni l'un ni l'autre*, échappe par définition à toute description, l'évènement est d'abord caractérisé par sa complète inadéquation au langage empirique :

Si l'on devait décrire un évènement pur en restant rigoureusement fidèle aux injonctions deleuziennes, il faudrait le faire sans employer aucun terme qui fasse référence à la situation empirique : ni terme d'espace et de temps, ni terme de personnes ou d'objets, ni terme d'action, de cause ou d'effet [...]. En réalité, il n'y a pas de description adéquate possible d'un évènement pur, puisqu'une telle description consisterait simplement à décalquer le langage empirique tout en le niant.³³

Ensuite, les tentatives nombreuses de définition de l'évènement, multipliées par le degré de difficulté de celle-ci, se trouvent, comme c'est également le cas pour le neutre, dispersées dans l'œuvre entière. C'est à cette tâche, c'est-à-dire à celle de déterminer *la nature de l'évènement*, que revient sans relâche Deleuze et à laquelle se rattachent variablement mais sûrement tous ses écrits. La numération des propositions, des chapitres, des séries, dans *Logique du sens* par exemple, par laquelle Deleuze a pu par ailleurs donner l'impression d'ordonner l'écriture, comme l'expliquent Mathieu Potte-Bonneville et Pierre Zaoui, est avant tout de nature « disruptive » et fonctionne à la manière des fragments qui « insiste[nt] d'abord en soi, à part »³⁴. « Deleuze, en un mot dont il faut souligner le préfixe, énumère, comme on évide ou on écarte, l'énumération est chez lui un travail de la déliaison »³⁵.

Quantité de concepts enfin, à l'image de la « constellation de mots singuliers » dans lesquels se dissémine l'idée du neutre, désignent tour à tour celui de l'évènement, dont l'intension, déjà minimale, se trouve encore réduite. Madelrieux en propose un court échantillon :

³³ S. MADELRIEUX. « Le platonisme aplati de Gilles Deleuze », *Philosophie* 97, n° 2 (2008), p. 44-45.

³⁴ M. POTTE-BONNEVILLE et P. ZAOUÏ. « Deleuze : portrait du philosophe en ami », *Critique* 679, n° 12 (2003), p. 886.

³⁵ *Ibid.*, p. 887.

La troisième manière [de décrire l'évènement] consiste à rapprocher ce concept d'évènement d'autres concepts. Ils fourmillent dans *Logique du Sens*. On relèvera par exemple (toujours pêle-mêle) les concepts de Sens, d'Exprimé, d'Effet, de Devenir, d'Incorporel, d'Aïon, de Problème, d'Être, de IL, de Surface, de Singularité, de Phantasme, etc. Ainsi, « *l'évènement, c'est le sens lui-même* » [...].³⁶

L'évènement, par son écriture, rappelle celle du neutre dont elle partagerait, de façon plus nuancée sans aucun doute, la triple errance : logique (par sa définition), littéraire (par sa dispersion, son é-numération) et linguistique (par son signifié éclaté en signifiants). Mais là ne se limitent pas bien sûr les traits partagés, et c'est en interrogeant plus avant ceux-ci que se feront plus nettement jour à la toute fin les points de rupture qui permettent de les distinguer.

– Dire l'évènement, dire le neutre (rapprochements théoriques) : Mourir et disjonction

Dans son texte de 2015, où elle se penchait à nouveau sur les sources philosophiques du neutre blanchotien, Françoise Collin accentuait désormais l'empreinte de l'évènement foucauldien, faisant du même coup pâlir celle de la différence derridienne. Tout autant pourrait en être dit du jeu des influences qui ont façonné l'évènement deleuzien. Sans entrer dans le détail des rapports étroits, largement étudiés ailleurs, de l'évènement chez Foucault et chez Deleuze, rappelons seulement ici, à l'instar de Frank Stevenson, leur parenté et la confirmation que semble apporter à celle-ci leur commun éloignement de la pensée derridienne : « This theory [la théorie deleuzienne du langage] [...] is much closer to Foucault than Derrida or Lacan »³⁷.

Outre cette influence prépondérante de la philosophie foucauldienne³⁸, les divers rapprochements des univers de pensée et d'écriture de Blanchot et de Deleuze ont notamment

³⁶ S. MADELRIEUX. « Le platonisme aplati [...] », p. 45 (l'italique est de l'auteur).

³⁷ F. STEVENSON. « Stretching Language to Its Limit: Deleuze and the Problem of Poiesis », *Concentric Literary and Cultural Studies* 35 (2009), p. 79.

³⁸ Selon Ropars-Wuilleumier, cette forte influence de Foucault contribue à expliquer que Deleuze ait « mal lu » Blanchot : « Deleuze lit Blanchot à partir de Foucault, sur lequel il prépare déjà le livre qui paraîtra en 1986 [...] ». M.-C. ROPARS-WUILLEUMIER. « La "pensée du dehors" [...] », p. 19.

Voir aussi cet extrait des cours de Paris 8 (17/12/1985 – 3) : « Qu'est-ce qu'il y a de commun ou quel est, sans doute, le point commun le plus profond entre Foucault et Blanchot ? Je dirais le point commun le plus profond c'est d'avoir établi, mais de deux manières très différentes, d'avoir établi un ensemble de liens intimes entre les trois notions suivantes : le neutre ou le « on », d'une part ; d'autre part, le singulier ; d'autre part, le multiple. »

fait l'objet d'une thèse³⁹ publiée en 2011 sous le titre : *L'informe et le retour, le dehors de la littérature de Blanchot à Deleuze*. L'auteur, Timothee Schellenberg, se propose dans la première partie de cet ouvrage de « montrer le rapprochement théorique entre le mourir de Blanchot et la théorie de l'évènement de Deleuze »⁴⁰. L'évènement y est identifié au mourir (ou neutre) dans la mesure où il est défini en tant que « contre-effectuation ». L'évènement, apprend-on en effet dans *Logique du sens*, compte à la fois une part effectuable – moment « où l'évènement s'incarne dans un état de choses » – et une part ineffectuable (ou contre-effectuation) – moment « libre des limitations des états de choses » qui correspond à un « instant impersonnel »⁴¹. L'écriture, ou la littérature, poursuit Schellenberg, est un lieu où se confondent contre-effectuation et mourir :

La littérature est une des formes de ce que Deleuze désigne comme contre-effectuation, dans la mesure où elle retrouve la part ineffectuable de l'évènement pur et que *ne subsiste que l'intensité neutre* d'une dispersion impersonnelle qui vient remettre en question les déterminations et les limitations de la représentation.⁴²

Deleuze prend soin à ce sujet de citer l'auteur de *L'Espace littéraire* lorsqu'il tente une fois de plus de définir l'évènement comme « contre-effectuation » dans *Dialogues*, ou encore dans *Logique du sens* : « D'un côté, la part de l'évènement qui se réalise et s'accomplit ; de l'autre côté, “la part de l'évènement que son accomplissement ne peut pas réaliser.” »⁴³ Pour la pensée, la part ineffectuable de l'évènement constitue une « disjonction ». Proche voisin lexical de l'interruption, la disjonction désigne ainsi « l'instance paradoxale de l'évènement pur »⁴⁴ où la pensée fait place à une impossibilité (impensé) qui, tout en en composant

Voir également à ce sujet le livre de É. KAUFMAN. *The delirium of praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*, Baltimore (Md.): Johns Hopkins Univ. Press, 2001.

³⁹ T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour [...] ». La deuxième partie de la thèse est consacrée au lien entre l'image blanchotienne et l'immanence absolue chez Deleuze et la dernière partie se concentre sur les différentes interprétations du concept d'éternel retour.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁴¹ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 177.

⁴² T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour [...] », p. 29 (nous soulignons).

⁴³ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 178. G. DELEUZE et C. PARNET. *Dialogues*, Paris : Flammarion, 1977, p. 80 : « contr'effectuer l'évènement, [...] cette part qui dépasse l'accomplissement ». Aussi dans G. DELEUZE. *La voix de Gilles Deleuze* [...], (25-7-12-82-2) : « Je lis un texte très connu [...] d'un auteur qui nous parle de la mort, qui est Blanchot. L'Espace Littéraire, mais c'est dans toute l'œuvre de Blanchot, ça. L'espace littéraire, page 161. Et je lis : “La part de l'évènement que son accomplissement ne peut pas réaliser...”. Ouh la la, ça m'intéresse. C'est une formule poétique, bon d'accord, mais peut être la poésie là nous dit de la philosophie, ça s'exclue pas. “La part de l'évènement que son accomplissement ne peut pas réaliser...” Je dirais aussi bien : la part de l'évènement ou la part dans l'évènement de ce qui déborde sa propre actualisation. Je pourrais dire ça comme ça, il n'y a pas de changement. La formule de Blanchot est plus jolie, la mienne est plus conforme à l'état de notre problème. » (nous soulignons).

⁴⁴ T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour [...] », p. 31.

l'ultime fondement, n'est pourtant pas sienne. Au regard de la philosophie deleuzienne de l'évènement donc, nous dit Badiou en des mots dont on peut difficilement ignorer l'accent blanchotien, la pensée « ne sera assurée d'elle-même que parvenue au point neutre »⁴⁵.

Évènement et mourir, ou autrement contre-effectuation et neutre, nomment en somme le détour au terme duquel Deleuze et Blanchot se retrouvent, à nouveau, autour de l'idée d'interruption. Un détour qui permet de rapprocher interruption, disjonction et impensé et de faire de la littérature le lieu, sinon l'un des lieux, de leur possible coïncidence. Mais peut-on pour autant s'autoriser, par le long saut syllogistique auquel nous invite le thème de l'interruption, à confondre évènement et neutre ? La question demeure : L'évènement est-il un neutre deleuzien et son écriture (son concept) un « art des interstices » ? Non, devra-t-on bientôt conclure, car dès lors qu'elle passe de thématique à pratique, comme lorsqu'elle passe du premier au dernier type, l'interruption qui parvenait tantôt à réunir le philosophe et l'écrivain, nous fait maintenant *renoncer à leur association*.

– Écrire et dire : L'intensité, à l'infinif et à l'impersonnel

Dans l'écriture qui en est traversée, la disjonction deleuzienne, l'évènement pur, se découvre distincte de l'interruption blanchotienne par l'intensité qu'elle persisterait pour sa part à reconnaître ou à chercher, comme une promesse de sens, dans le neutre. L'ouverture vide par laquelle ne cesse de s'interrompre la pensée s'écrivant n'est non plus nulle ou négative – *ne valant que pour elle-même* – mais *intensive*. La disjonction n'est donc pas une béance négative « qui a rompu toute limite », comme l'est le désastre blanchotien, qui est « ce qu'il a de plus séparé »⁴⁶, mais (aussi) une relance, c'est-à-dire une répétition, celle d'une différence. Comme l'explique encore Schellenberg, la disjonction – une disjonction *incluse*, inclusive de ce qu'elle sépare, qui formera en s'enchaînant à un antonyme le principal concept de Deleuze : la synthèse disjonctive – « affirm[e] une différence d'intensité »⁴⁷.

Si la disjonction peut ainsi *s'enchaîner très bien* à la synthèse, de même que le fait la différence à la répétition, c'est grâce à l'intensité, clé de la combinaison paradoxale d'interruptions et de continuité de signature deleuzienne. En détournant quelque peu les mots

⁴⁵ A. BADIOU. *Deleuze : « La clameur de l'Être »* [...], p. 53.

⁴⁶ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980, p. 7.

⁴⁷ T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour [...] », p. 31.

de Juliette Simont dans *Gilles Deleuze, la rencontre de l'intensité*, nous dirons que jamais, « [en] réalité, on n'aura [...] quitté l'intensité »⁴⁸ chez Deleuze. Ce qui « désamorce le pouvoir d'exclusion de la disjonction » et qui ouvre enfin la différence, en lui subordonnant l'identité, écrit Simont,

[c'est] justement l'intensité. Différence et intensité sont synonymes : éprouver une intensité, c'est forcément avoir enregistré une rupture, une différence, une différence d'intensité, la différence entre le 1 et le 0, le perçu et l'imperceptible, entre une intensité évanouie et une intensité naissante. Toute intensité est une (cette chaleur, parfaitement individuée) et au moins deux (sentie parce que différente de l'intensité disparue ou de l'absence d'intensité dont elle se distingue en advenant). Différence, intensité, ce sont donc des termes équivalents.⁴⁹

Et l'autrice des *Fleurs noires de la logique philosophique* continue en citant ce passage, souvent repris, du cinquième chapitre de *Différence et répétition* : « Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences : différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, *différence d'intensité* »⁵⁰. La disjonction, en somme, donne de l'évènement cette définition en forme d'équation simple : interruption = différence d'intensité. Plus succinctement encore, celle-ci s'exprime sous la forme impersonnelle d'un verbe à l'infinitif : « “mourir”, “aimer”, “bouger”, “sourire”, etc. »⁵¹, énumère Deleuze dans *Dialogues*. « Sous sa forme infinitive, le verbe est l'expression de l'évènement, c'est-à-dire le sens même. Voilà pourquoi contre-effectuer, c'est retrouver l'intensité d'une “distance infinitive”, l'intensité de l'évènement comme sens »⁵², résume Schellenberg. Par son concept, tout comme par le verbe à l'infinitif, l'écriture de l'évènement est celle de son sens, qui est captation d'une *intensité neutre*.

Intensité, Neutre, Évènement : Schellenberg a tout à fait raison de le souligner, à certains moments dans les œuvres, en particulier dans *L'Entretien infini* et *Logique du sens*, parus d'ailleurs tous deux en 1969, « la proximité des affirmations est remarquable »⁵³,

⁴⁸ J. SIMONT. « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité », *Les Temps Modernes* 629, n° 1 (2005), p. 43. Voir aussi l'ouvrage : J. SIMONT. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*, Paris : L'Harmattan, 1997, p. 66.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ G. DELEUZE. *Différence et répétition*, p. 286 (l'italique est de l'auteur), cité dans J. SIMONT. « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité [...] », p. 66. Aussi, dans *Différence et répétition*, p. 287 : « L'expression “différence d'intensité” est une tautologie. » Ou encore, p. 310 : « [C'est] la formule “différence d'intensité” qui porte la tautologie, [...] la belle et profonde tautologie du Différent. »

⁵¹ G. DELEUZE et C. PARNET. *Dialogues* [...], p. 79.

⁵² T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour [...] », p. 133-134.

⁵³ *Ibid.*, p. 137.

l'évènement et le neutre s'y trouvent définis ou abordés en des termes quasi identiques. Une proximité qui se fait plus forte, entre autres exemples, dans l'impersonnalité (neutralité) de l'évènement pour laquelle la grammaire n'a de mieux à offrir que le pronom à la troisième (il) ou à la « quatrième personne »⁵⁴ (on).

Un an après en avoir déclaré la « splendeur » en ouverture de *Différence et répétition*, Deleuze réaffirme la *puissance* impersonnelle du « on » dans *Logique du sens* et l'identifie à l'évènement en s'appuyant sur la notion blanchotienne de la mort : « [Nul] ne l'a montré comme Maurice Blanchot : la mort est à la fois ce qui est dans un rapport extrême ou définitif avec moi... mais aussi ce qui est sans rapport avec moi... La splendeur du on, c'est celle de l'évènement même, ou de la quatrième personne »⁵⁵. De moins en moins personnel, de plus en plus intensif : c'est le langage de l'évènement que dit souhaiter et attendre Deleuze, sorte de langage déictique de l'intensité qui est de même celui d'un « devenir-imperceptible »⁵⁶. C'est là, écrit-il, le « premier geste de l'écrivain, premier pas vers le On, vers l'homo »⁵⁷.

Blanchot, écrivain de l'impersonnel s'il en est, *fait* à nouveau *irruption* au début des années 80 dans la réflexion deleuzienne, qui s'échine toujours à cerner la voix pronominale qui siérait le mieux à l'évènement :

Il est très difficile de saisir un évènement, mais je ne crois pas que cette saisie implique la première personne. Il faudrait plutôt avoir recours, comme Maurice Blanchot, à la troisième personne, quand il dit qu'il y a plus d'intensité dans la proposition « il souffre » que dans « je souffre ».⁵⁸

Deleuze y revient tant et tant à cet évènement pur dont le langage se fatigue à approcher le sens impersonnel que René Schérer en fait, fort à propos, un refrain de sa philosophie :

Incessant refrain : les impersonnels de la langue constituent et font subsister pour lui-même le sens de l'évènement, le « seulement évènement », eventum

⁵⁴ Le pronom à la « quatrième personne » est un pronom à la troisième personne dont est accentuée ou isolée la valeur impersonnelle.

⁵⁵ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 178.

⁵⁶ Pierre Montebello, dans *Deleuze, la passion de la pensée*, revient sur cette expression tirée de *Mille plateaux* : « Devenir-animal, devenir-intense, devenir-imperceptible désignent ces expérimentations libres par lesquelles se crée un chemin “de vie” qui prend à revers codages et surcodages, territorialisation et stratification, et surtout signifiante et subjectivation. » P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion de la pensée*, Bibliothèque des philosophies, Paris : J. Vrin, 2008, p. 142.

⁵⁷ G. DELEUZE. *Foucault*, Collection « Critique », Paris : Éditions de Minuit, 1986, p. 86, cité par R. SCHÉRER. « Homo tantum : L'impersonnel : une politique », dans É. ALLIEZ (dir.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique : rencontres internationales, Rio de Janeiro, São Paulo, 10-14 juin 1996*, Colégio internacional de estudos filosoficos transdisciplinares, Collection Les empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998, p. 32.

⁵⁸ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 172.

tantum [...]. L'évènement tantum, c'est l'évènementiel proprement dit, le rien qu'évènement, dont le « sujet » – sujet grammatical s'entend – est toujours un impersonnel, et pour lequel la mort est paradigme.⁵⁹

Mort et quatrième personne chez Blanchot⁶⁰ précisent donc en l'isolant (tantum = seulement) l'évènement dans l'évènement. Ce que Deleuze, dans *Différence et répétition*, rapporte enfin à la disjonction : « Plus rien ne subsiste que l'Évènement, l'évènement seul, Eventum tantum pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonnant à travers toutes ses disjonctions »⁶¹. Ou encore, cette fois dans *Logique du sens* : « L'éclat, la splendeur de l'évènement, c'est le sens. L'évènement n'est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend »⁶².

– Si près si loin

Consacrant, voire confiant, tous deux leur réflexion à « la force d'une parole impersonnelle »⁶³, Blanchot et Deleuze ne sont cependant jamais aussi près que sous la plume de ce dernier, qui devine en l'écrivain du neutre un amateur de concepts qui s'ignore. Au-delà des intuitions, des idées, c'est une même tâche philosophique que Deleuze se voit partager avec Blanchot. Ainsi, comme on peut le lire dans *Îles désertes* :

Les concepts ne sont pas des choses sévères ou antiques. Ce sont des entités modernes animées. Prenons un exemple. Maurice Blanchot explique que, dans un évènement, il y a deux dimensions coexistantes inséparables : d'une part ce qui s'enfonce et s'accomplit dans les corps, d'autre part une inépuisable potentialité qui déborde toute actualisation. Il construit donc un certain concept d'évènement.⁶⁴

⁵⁹ R. SCHÉLER. « Homo tantum [...] », p. 29.

⁶⁰ M. BLANCHOT. *Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 563 : « La narration que régit le neutre se tient sous la garde du « il », troisième personne qui n'est pas une troisième personne, ni non plus le simple couvert de l'impersonnalité. Le « il » de la narration où parle le neutre ne se contente pas de prendre la place qu'occupe en général le sujet, que celui-ci soit un « je » déclaré ou implicite ou qu'il soit l'évènement tel qu'il a lieu dans sa signification impersonnelle. Le « il » narratif destitue tout sujet, de même qu'il désapproprie toute action transitive ou toute possibilité objective. »

⁶¹ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 207.

⁶² G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 175.

⁶³ M. BLANCHOT. *La Part du feu*, Paris : Gallimard, 1972, p. 62.

⁶⁴ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *L'île déserte et autres textes : textes et entretiens 1953-1974*, Paradoxe, Paris : Éditions de Minuit, 2002, p. 198.

Plus d'un, à l'exemple de ce qu'apparaît suggérer ici Deleuze, a pu rapprocher la pensée de Blanchot d'une entreprise philosophique et qualifier ainsi de concepts les nombreux mots singuliers qui font retour dans son œuvre et qui ont pour consistance, à défaut d'une définition claire, le processus même de leur continuuel effacement. Entre tous, et bien davantage que celui d'évènement, c'est le neutre qui pourrait cependant prétendre le plus légitimement s'élever (?) au statut de concept. Le mot « neutre », explique Bident, dont la force subversive, à l'œuvre déjà dans l'écriture d'Héraclite, ne se serait jamais tarie, « fait partie de ces concepts qui ne reposent pas sur une création lexicale mais dont l'articulation dans la langue et le discours permet d'ouvrir de nouveaux champs, de nouveaux plans, de nouveaux horizons de pensée »⁶⁵.

Écrivain du neutre, Blanchot serait-il *ergo* un créateur de concepts ? Serait-ce bien avec lui enfin que « le neutre devient un concept » ? Bident tranche la question par cette explication qui emprunte directement à la terminologie (plus spécifiquement à la typologie de la création : concept-percept-affect) deleuzienne :

Le neutre : ce terme restera attaché à la création conceptuelle de Blanchot. S'il suffit, comme le répéta Deleuze, de créer quelques vrais concepts pour initier une œuvre de philosophe, alors le neutre est, avec deux ou trois autres comme l'amitié, le désastre ou la communauté, celui qui permet de distinguer la philosophie blanchotienne. Pourtant, Blanchot n'a jamais véritablement défini ce concept. Il faudrait même peut-être parler plutôt de percept, pour reprendre les distinctions de Deleuze. Largement indéfini, le neutre ne s'affiche pas comme un concept clair, clarifiant, clarificateur, opérateur, opératoire ; vacillant sans cesse de la littérature à la philosophie, de la philosophie à la littérature, il n'est peut-être, finalement, ni un concept ni un percept, ni l'un ni l'autre.⁶⁶

Près déjà dans l'écriture, par l'errance plus ou moins appréciable qui est la garantie de son mouvement ; près aussi dans la pensée, par les déclinaisons, le thème de l'interruption (le mourir, l'impersonnel) par exemple, autour desquelles tendent à se confondre les définitions de l'évènement et du neutre, Deleuze et Blanchot ne sont effectivement jamais aussi près que lorsque le second se livre, selon l'interprétation du premier, à l'activité essentiellement philosophique de la création conceptuelle. Mais entre ces deux penseurs de l'interstice

⁶⁵ C. BIDENT. « Les mouvements du neutre », *Alea : Estudos Neolatinos* 12, n° 1 (2010), p. 13.

⁶⁶ *Idem*. Le percept est défini dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 158 : « Le but de l'art, avec les moyens du matériau, c'est d'arracher le percept aux perceptions d'objet et aux états d'un sujet percevant, d'arracher l'affect aux affections comme passage d'un état à un autre. Extraire un bloc de sensations, un pur être de sensation. »

Aussi, dans *L'abécédaire de Gilles Deleuze (avec Claire Parnet)*, la création de percepts est « le métier de l'artiste ». P.-A. BOUTANG. *L'abécédaire de Gilles Deleuze (avec Claire Parnet)*, Paris : Éd. Montparnasse, 2004.

demeure toutefois une distance illimitée – qui est peut-être celle qui va du concept à l’art ou de la théorie à la poésie – qui les laisse définitivement loin l’un et l’autre. La disjonction deleuzienne et l’interruption blanchotienne ne se rejoindront jamais dans le grand « art des interstices », tel que l’appelait Deleuze. L’intensité, « comme principe fondamental »⁶⁷, à laquelle ouvre la disjonction, continue de *faire signe* à la pensée là où l’interruption la laisse, dans le plus grand silence, étrangère à elle-même. En vertu de l’intensité se configurent en effet différemment, sinon distinctement, les rapports de l’évènement et du neutre au sens (ce *faire signe*). Chez Deleuze, où « tout est signe »⁶⁸, l’évènement est possibilité du sens là où, chez Blanchot, le neutre s’en tient, à *bout de force*, à la question de cette même possibilité de sens. C’est ce rapport au sens, tenu en suspens, sa question, tenue ouverte, qu’évoque ici l’un des fragments (inédits lors de la première édition de *L’Entretien infini* en 1969) de Blanchot, cité par Schellenberg : « Mais pour autant que le neutre reste étranger au sens – je veux dire d’abord : neutre au sens, non pas indifférent, mais hantant la possibilité du sens et du non-sens par l’écart invisible d’une différence »⁶⁹.

S’agissant du dehors, mais il en va du dehors comme du neutre, Ropars-Wuilleumier rappelle que la question de la possibilité du sens se double nécessairement de celle du statut de la pensée, éclairant autrement la mince mais infinie distance séparant Deleuze de Blanchot : « Dans *L’espace littéraire* et dans *L’entretien infini*, le dehors n’est jamais formulé comme une “pensée”, mais bien comme un “attrait” qui est aussi une “passion” [...]. Plus radicalement, le dehors selon Blanchot extériorise les catégories qui servent de repères à la pensée conceptuelle [...] »⁷⁰. Ainsi, de la même manière, nous dit Ropars-Wuilleumier, que le dehors est finalement « emporté par sa propre extériorisation »⁷¹, le neutre est emporté par sa propre neutralisation et, avec lui, la pensée appelée à en produire (par le concept) le sens. Aucune intensité qui fasse signe et attende. Aucunes discontinuités sur fond de continuité. Aucune proposition ontologique, aussi « extrême » soit-elle. Qu’une fascination en pure perte pour la pensée.

Le revers de l’intensité, qui en est le risque, Blanchot l’aborde de front dans *L’Écriture du désastre* dans un long fragment dont les derniers mots sonnent comme une invitation à la prudence, que l’on pourrait aisément croire à l’intention de Deleuze. Mise en garde à peine

⁶⁷ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 298.

⁶⁸ M. POTTE-BONNEVILLE et P. ZAOUI. « Deleuze : portrait [...] », p. 888.

⁶⁹ T. SCHELLENBERG. « L’informe et le retour [...] », p. 137-138.

⁷⁰ M.-C. ROPARS-WUILLEUMIER. « La “pensée du dehors” [...] », p. 18-19.

⁷¹ *Ibid.*, p. 19.

voilée que précède cette seule idée directrice – point de départ et point d’arrivée – de la pensée blanchotienne : que le neutre l’emporte toujours, en tant qu’il s’emporte lui-même, et si celui-ci doit prendre le nom d’intensité, encore faudra-t-il qu’il perde et son nom et sa certitude dans le processus sans fin de *désintensification* qui le gardera de se figer en pensée :

Qu’elle soit énergie ou inertie, elle [l’intensité] est *l’extrême de la différence*, l’excès sur l’être (tel que le suppose l’ontologie), excès qui, absolu dérangement, n’admet plus régime, région, règle, direction, érection, insur-rection, ni non plus leur simple contraire, de sorte qu’elle détruit ce qu’elle indique, brûlant la pensée qui la pense et l’exigeant dans cette consommation où transcendance, immanence ne sont plus que des figures flamboyantes éteintes : des repères d’écriture que l’écriture a toujours par avance perdus, celle-ci aussi bien excluant le processus sans limite que semblant inclure une fragmentation sans apparence qui suppose cependant encore une surface continue sur laquelle elle s’inscrirait, comme elle suppose l’expérience avec laquelle elle rompt – ainsi se continuant dans la discontinuité, leurre du silence qui, dans l’absence même, nous a déjà livrés au désastre du retour.

Intensité : ce qui attire dans ce nom, ce n’est pas seulement qu’il échappe en général à une conceptualisation, c’est qu’il se délie en une pluralité de noms, se dénommant aussitôt qu’ils se nomment et écartant aussi bien la puissance qui s’exerce que l’intentionnalité qui marque une direction, le signe et le sens, l’espace qui se déploie et le temps qui s’extasie [...]. De là qu’il faudrait dire que seule l’extériorité, dans son écart absolu, dans sa *désintensification infinie*, rend à l’intensité l’attrait désastreux qui l’empêche de se laisser traduire en révélation, en surplus de savoir, en croyance, la retournant en pensée, mais pensée qui s’excède et n’est plus que le tourment – la rétorsion – de ce retour.⁷²

L’intensité *se révèle* et par là insiste chez Deleuze – dernier repaire de l’identité sournoisement baptisée différence, diront les plus fervents ennemis de la transcendance – comme en écho contemporain au noumène kantien. « La différence n’est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène »⁷³, affirme Deleuze dans *Différence et répétition*. Une intensité qui donne d’autant plus matière à critique que les différences (Multiple) avec lesquelles elle se confond communiquent (Un) par elle : « Encore faut-il, l’intensité étant différence, que les différences d’intensité entrent en communication. Il faut comme un différenciant de la différence, qui rapporte le différent au différent »⁷⁴.

⁷² M. BLANCHOT. *L’Écriture du désastre* [...], p. 93-94 (nous soulignons).

⁷³ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 286.

⁷⁴ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *L’île déserte et autres textes* [...], p. 135.

En conclusion : Deleuze machinique et/ou Deleuze allégorique ?

L'itinéraire sous le signe de l'interruption qui, depuis l'interstice de Blanchot, conduit à l'intensité de Deleuze, s'offre en piste de réponse à notre question initiale : évènement et concept de l'évènement sont-ils dans un rapport aussi indéterminé que le sont le neutre et l'écriture du neutre ? Que distingue en somme une poétique de l'interruption de sa théorie ? Parce qu'elle est le *différenciant de la différence*, et qu'elle concentre en cela l'ambition ontologique de son auteur, l'intensité permet à notre avis, et mieux que tout autre concept, de comprendre en quels termes il y a finalement lieu de parler d'indétermination à la fois dans l'écriture de Blanchot et de Deleuze, et d'entrevoir par conséquent comment augure leur confrontation à Hegel.

L'ontologie de l'intensité⁷⁵, soit l'intensité comme « principe transcendantal », que propose Deleuze, et qui relaie ainsi « l'ontologie de la différence pure » évoquée dès *Empirisme et subjectivité*, laisse fondamentalement indéterminé le concept de l'évènement, c'est-à-dire les règles de captation de l'intensité qui fait signe et donne (le) sens. L'indistinction, précisent Potte-Bonneville et Zaoui, se situe « entre l'évènement et la règle, chaque signe induisant une interprétation singulière qui, si elle laisse espérer une “classification” (II, p. 202) ne saurait s'achever en axiomatique »⁷⁶. L'indétermination désigne la règle élémentaire du concept de l'évènement et, de la même façon que l'intensité risque de *se retourner en pensée*, écrivait Blanchot, elle est constamment menacée de se transformer en méthode.

Suivant l'objection maîtresse qui lui est servie, la philosophie de l'évènement ne peut logiquement proposer autre chose qu'une théorie plus ou moins ingénieusement axiomatisée du concept, qui minerait de ce fait son opérativité : « la pensée de Deleuze fait preuve d'une sensibilité indéniable à l'égard de l'opérativité technique. Elle a néanmoins de strictes limites qui la confinent à une sorte de mime symbolique de l'opérativité »⁷⁷. Moins critique que Hottois, During ne manque toutefois pas de souligner à son tour la difficulté du pari deleuzien : « il y a chez Deleuze une technique des concepts et des problèmes (ce qu'on a appelé une “technophilosophie”), une méthode en somme. Inséparable de cette méthode, il y

⁷⁵ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 310 : « C'est elle [l'intensité], le principe transcendantal, qui se conserve en soi hors de la portée du principe empirique. » Aussi, dans *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, au sujet d'*Empirisme et subjectivité*, p. 18 : « Au-delà de l'hommage, il s'agit du premier texte où Deleuze formule explicitement l'hypothèse d'une “ontologie de la pure différence” qui constituera, comme on le sait, une des thèses essentielles de *Différence et répétition*. »

⁷⁶ M. POTTE-BONNEVILLE et P. ZAOUÏ. « Deleuze : portrait [...] », p. 888.

⁷⁷ G. HOTTOIS. « La foi dans le langage », dans J.-F. MATTÉI. *Philosopher en français : langue de la philosophie et langue nationale*, 1^{re} éd. Quadrige/PUF 324, Paris : Quadrige/PUF, 2001, p. 353.

a une métaphysique qui menace à tout instant de l'oblitérer [...] »⁷⁸. C'est pourquoi, dit-il : « on préférera donc pour finir le Deleuze machinique qui construit, au Deleuze allégorique qui dit qu'il construit »⁷⁹.

Plus que sa règle, l'indétermination est chez Blanchot le neutre même. Une indétermination qu'il serait plus juste, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, de nommer ambigüité. L'écriture du neutre, que soutient une « logique de l'indécidable », est d'une indétermination impitoyable, ou « monstrueuse » pour citer Deleuze dans *Différence et répétition* : le neutre, non plus que l'être qui se profilerait dans son affirmation, échappe à toute détermination, même à celle qui s'installerait dans l'indétermination. L'ontologie cède le pas au possible et n'offre à la pensée que le fascinant inconfort de l'indécision, celle du neutre qui tient avec lui l'être dans le doute. La raison pour laquelle le philosophe de l'intensité aurait *mal lu* Blanchot, tranchera enfin Ropars-Wuilleumier, ne se trouve nulle part ailleurs que dans cette différence fondamentale (de sensibilité ?) : de la pensée de Blanchot en effet, Deleuze « en refuse la logique radicale, qui remet en question l'ontologie »⁸⁰.

En somme, l'intensité dit l'être, son sens à la fois unique et multiple⁸¹. Elle dit ce qui est « ontologiquement un » dans le multiple : repose en fait sur elle le paradoxe central de la philosophie deleuzienne, sa « colonne vertébrale », qui prend le « périlleux » nom d'univocité de l'être⁸². En d'autres mots, soit ceux de Pierre Montebello dans *Deleuze : la passion de la pensée* : « [l]'univocité affirme simultanément la communauté des différences et la séparation des différences »⁸³. Elle « est ainsi une “proposition ontologique” à double face »⁸⁴. En affirmant en même temps la synthèse et la disjonction, la thèse de l'univocité affirme le neutre, mais seulement en tant que qualité de l'être. Montebello, encore une fois, se référant à *Logique du Sens*, explique : « l'univocité de l'être prend précisément cette forme-là “être neutre” »⁸⁵.

C'est *avant* l'être, temps immémorial de l'être, ou tout aussi bien en son dehors, que cherche pour sa part à « se situer » le neutre blanchotien. Et pour s'y maintenir, l'indétermination doit

⁷⁸ É. DURING. « *Deleuze, et après ?* [...] », p. 308.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 309.

⁸⁰ M.-C. ROPARS-WUILLEUMIER. « La “pensée du dehors” [...] », p. 19.

⁸¹ P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion* [...], p. 82.

⁸² *Ibid.*, p. 72.

⁸³ *Ibid.*, p. 83-84.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

être élevée à son plus haut degré, celui, insoutenable pour Deleuze, de son indiscernable autocontradiction, qui ne prête dès lors pas même à ce que Christophe Bident nommait fort bien dès la première page de *Reconnaissances* une « indéterminité déterminante »⁸⁶. Sur la question ontologique, donc, les « logiques » divergent : la logique du sens deleuzienne fait du neutre un prédicat de l'être (l'être est neutre) tandis que la logique « radicale » blanchotienne n'en suppose rien de plus que l'ambivalent repli tautologique et contradictoire (le neutre est le neutre/le neutre n'est pas le neutre). Prédication ou tautologie et contradiction – l'une affirmant implicitement l'être, l'autre n'en disant explicitement rien – se lisent semblablement dans le travail d'Éléonore Kaufman qui leur substitue les termes dynamiques de mouvement et d'inertie :

If there is a difference at stake between Blanchot and Deleuze, it is a difference that centers on ontology's movements, or lack thereof. If Deleuze redeems being by perceiving its hidden potential for movement, Blanchot affirms being by perceiving its disarming potential for inertia.⁸⁷

Il n'y a d'être qu'en mouvement chez Deleuze. L'être ne subsiste, problématique, que par son inertie chez Blanchot, à laquelle il succombe aussi, ajouterions-nous. Derrière ces avenues ontologiques divergentes, l'interprétation de Kaufman met incidemment en lumière, et de façon plus intéressante pour notre travail, les différents points de départ de la conversation, ou du débat selon le point de vue, avec Hegel. Le mouvement de l'être, en effet, le *vrai* mouvement de l'être, opposé au « faux mouvement » de la dialectique, qui doit donner lieu à une philosophie du Devenir sera bien à la source de l'offensive deleuzienne à l'endroit de Hegel-le philosophe de l'Histoire. Alors que, contraire au mouvement, ce sera plutôt la nuit, soit le problème de la négativité, qui motivera l'écriture de l'*autre* nuit et qui initiera ainsi la relation de Blanchot avec Hegel-le penseur du négatif. Ces points de départ, autrement pierres d'achoppement de la pensée hégélienne, décident du parcours « d'opposition » emprunté par les « adversaires » de la dialectique, selon que l'indétermination, faite théorie, se veut déterminante, ou que, ne répondant qu'à sa propre logique, elle n'en finisse plus de se retourner sur elle-même pour s'offrir, encore malgré elle sans doute, en poésie.

⁸⁶ C. BIDENT. *Reconnaissances : Antelme, Blanchot, Deleuze*, Petite bibliothèque des idées, Paris : Calmann-Lévy, 2003, p. 13 et 119.

⁸⁷ É. KAUFMAN. « Midnight, or the Inertia of Being », *Parallax* 12, n° 2 (2006), p. 98.

2.2.1 Deleuze l'anti-dialecticien à la belle âme ?

Que celui qui combat des monstres prenne garde de ne pas devenir lui-même un monstre.

Par-delà le bien et le mal

Aussi déterminante que virulente, la profonde haine (« strong hatred »⁸⁸) de Deleuze pour Hegel constitue encore, en dépit du lieu commun qu'elle représente aujourd'hui, l'attrayante amorce de quantité de travaux parmi l'abondante masse des études deleuziennes. Nul besoin, contrairement à l'œuvre blanchotienne par exemple, d'en chercher attentivement les manifestations plus ou moins allusives dans les écrits. Les apparitions de Hegel, comme le font observer Karen Houle et Jim Vernon, y sont assez fréquentes : soit quelques-unes dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *Logique du sens* et *Mille plateaux*, de nombreuses dans *Nietzsche et la philosophie* (principalement concentrées dans le dernier chapitre) et près d'une centaine dans *Différence et répétition*⁸⁹.

Paru six ans avant *Différence et répétition*, dont il trace l'orientation antidialectique, *Nietzsche et la philosophie* met en scène l'insoluble ou, plus à propos, tragique (titre du premier chapitre) antagonisme des personnages conceptuels de Nietzsche et de Hegel. Dans le tracé de leur portrait, le manichéisme l'emporte de toute évidence sur la nuance : « on sait où est le bon (Nietzsche) et où est le méchant (Hegel) »⁹⁰. C'est le livre, résume Nathan Widder dans *Thought after Dialectics*, de l'impossible réconciliation⁹¹. « L'anti-hégélianisme traverse l'œuvre de Nietzsche, comme le fil de l'agressivité »⁹², peut-on y lire en introduction. L'agressivité d'une affirmation qui s'oppose *en tout* à la dialectique, au tout de la dialectique : « Le "oui" de Nietzsche s'oppose au "non" de la dialectique ; l'affirmation, à la négation dialectique ; la différence à la contradiction dialectique ; la joie, la jouissance, au travail dialectique ; la légèreté, la danse, à la pesanteur dialectique ; la belle

⁸⁸ G. PEZZANO. « But in the End, Why is Deleuze "Anti-Hegelian"? At the Root of the Hegel–Deleuze Affair », *Religija Ir Kultura [Religion and Culture]* 14 (2014), p. 89-110.

⁸⁹ J. VERNON et K. HOULE (eds). *Hegel and Deleuze: together again for the first time*, Topics in historical philosophy, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2013, p. xii.

⁹⁰ B. BINOCHÉ. « Deleuze, Nietzsche et le problème de la différence », dans A. CHERNIAVSKY (dir.) et C. JAQUET (dir.). *L'art du portrait conceptuel : Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Série Les Anciens et les Modernes – Études de philosophie, 51, 1, Paris : Classiques Garnier, 2013, p. 72.

⁹¹ N. WIDDER. « Thought after Dialectics Deleuze's Ontology of Sense », *The Southern Journal of Philosophy* 41, n° 3 (2003), p. 451-476.

⁹² G. DELEUZE. *Nietzsche et la philosophie*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris : PUF, 1962, p. 9.

irresponsabilité, aux responsabilités dialectiques »⁹³. Le rôle – rôle de composition diront les critiques du nietzschéisme deleuzien – de l’anti-dialecticien rebelle confié à Nietzsche, n’est ni plus ni moins, affirme Widder, que celui que s’attribue lui-même Deleuze dans la mission, ou la croisade, que se doit d’entreprendre selon lui la philosophie post-hégélienne. Que la figure nietzschéenne soit ainsi présentée comme la rivale absolue de la pensée dialectique – « il n’est pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche », concluait Deleuze – « presumably means that Deleuze sees no possible compromise between his own thought and Hegel’s »⁹⁴.

Nietzsche et la philosophie, suivant cette fois l’analyse de Bruce Baugh, donne plus généralement le coup d’envoi de la riposte française plus ou moins coordonnée à la dialectique, sous sa forme hégélienne d’abord, puis sous toutes ses formes par la suite : « This book announces the first attempt in France to break not just with Hegel, but with dialectical thought altogether »⁹⁵. Coup de semonce avant le coup de grâce, *Nietzsche et la philosophie* se découvre en fait rétrospectivement comme la préface à la charge frontale que sera *Différence et répétition*, « livre anti-hégélien par excellence »⁹⁶, et à l’œuvre qui s’inscrira à sa suite, dont les idées essaieront à travers tout un pan de la production philosophique française contemporaine.

Contenant en germe tout Deleuze⁹⁷, *Différence et répétition* parachève l’ascension de Hegel au sommet de la liste des antipathiques partisans du rationalisme. « Je ne supportais ni Descartes, les dualismes et le Cogito, ni Hegel, les triades et le travail du négatif »⁹⁸, confiera-t-il dans *Dialogues*. L’ouvrage constitue à n’en pas douter le point culminant de la rhétorique anti-hégélienne de Deleuze⁹⁹ : une rhétorique agressive qui donne effectivement le ton de la production deleuzienne et dont les premiers élans se devineraient, bien en amont de sa fulgurante poussée dans *Nietzsche et la philosophie*, dès les textes de jeunesse. Il s’agit de la

⁹³ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁴ N. WIDDER. « Negation, Disjunction, and a New Theory of Forces: Deleuze’s Critique of Hegel », in J. VERNON et K. HOULE (eds). *Hegel and Deleuze* [...], p. 18.

En conclusion de *Nietzsche et la philosophie*, p. 223 : « Il n’est pas de compromis possible entre Hegel et Nietzsche. La philosophie de Nietzsche a une grande portée polémique ; elle forme une antidialectique absolue, se propose de dénoncer toutes les mystifications qui trouvent dans la dialectique un dernier refuge. »

⁹⁵ B. BAUGH. *French Hegel: from surrealism to postmodernism*, New York: Routledge, 2003, p. 149.

⁹⁶ T. SCHELLENBERG. « L’informe et le retour [...] ».

⁹⁷ A. VILLANI. « Deleuze et l’anomalie métaphysique », dans É. ALLIEZ (dir.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique* [...], p. 44.

⁹⁸ G. DELEUZE et C. PARNET. *Dialogues* [...], p. 21.

⁹⁹ J. VERNON et K. HOULE (eds). *Hegel and Deleuze* [...], p. xii : « The arc of Deleuze’s anti-Hegelian rhetoric perhaps reaches its apex in *Difference and Repetition*. »

thèse de Michael Hardt¹⁰⁰ qui repère, dans la première publication de Deleuze, en 1946, les indices du puissant vecteur de pensée auquel donnera forme son aversion pour l'hégélianisme :

Even in his very first published article, “Du Christ à la bourgeoisie”, published when he was only twenty-one years old, we can already recognize anti-Hegelianism as a driving force for his thought: What characterizes Hegel better, after all, than the strict continuity between Christianity and bourgeois thought?¹⁰¹

Discuté à profusion dans nombre d'essais, l'axe qu'imprime ainsi l'anti-hégélianisme à la philosophie de Deleuze, qui la traverse de part en part comme l'un de ses principaux motifs, sinon le principal motif, est de nos jours aussi peu contesté que sont divertissantes ses multiples illustrations. Et aux meilleurs de ces essais n'aura pas échappé la pertinence d'interroger également l'interlocuteur silencieux de cet acrimonieux dialogue philosophique : Que dit Hegel ? Que Deleuze lui fait-il dire ? Qui donc est le Hegel de Deleuze ?

One thing is pretty well known, at least among Deleuzian scholars : Gilles Deleuze stated that what he “most detested” in his education in the history of philosophy “was Hegelianism and dialectics” (N:6). It is also quite known that Deleuze had in mind the French reading of Georg Hegel [...].¹⁰²

Celui dont Deleuze *déteste* la pensée – peu le spécifient en dépit, ou en raison peut-être, de l'évidence – c'est le Hegel français. Mais à la différence d'une large part des intellectuels français pour qui l'hégélianisme a rapidement pris les traits du kojévisme, Deleuze est avant tout, au départ à tout le moins, marqué par l'interprétation qu'en propose son estimé professeur et directeur au Diplôme d'Études Supérieures, Jean Hyppolite, auquel il dédie son mémoire de maîtrise, qui paraîtra en 1953 sous le titre *Empirisme et subjectivité*¹⁰³. Schématiquement présentée, la conséquence en est une lecture d'abord moins anthropologique – s'éloignant donc en principe de celle que défend avec verve et succès Kojève – qu'ontologique – plus près de la théorie que développe par exemple *Logique et*

¹⁰⁰ M. HARDT. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. xviii.

¹⁰² G. PEZZANO. « But in the End [...] », p. 89.

¹⁰³ Voir le compte rendu de *Logique et existence* dans *L'île déserte et autres textes : textes et entretiens 1953-1974*, p. 18-23. À la page 18 (en note de bas de page) : « Deleuze évoque à plusieurs reprises dans les entretiens, son admiration d'étudiant pour Hyppolite auquel *Empirisme et subjectivité* est d'ailleurs dédié. »

existence¹⁰⁴, ouvrage publié par Hyppolite la même année qu'*Empirisme et subjectivité* et dont Deleuze produira l'élogieuse recension :

M. Hyppolite questionne la Logique, la Phénoménologie et l'Encyclopédie à partir d'une idée précise et sur un point précis. *La philosophie doit être ontologie, elle ne peut pas être autre chose ; mais il n'y a pas d'ontologie de l'essence, il n'y a d'ontologie que du sens*. Voilà, semble-t-il, le thème de ce livre essentiel, dont le style même est d'une grande puissance. Que la philosophie soit une ontologie signifiera d'abord qu'elle n'est pas une anthropologie.¹⁰⁵

D'après le résumé critique qu'en offre son élève, le livre de M. Hyppolite réussit à ériger l'ontologie en rempart contre tout « retour à l'anthropologisme »¹⁰⁶ – « M. Hyppolite s'élève donc contre toute interprétation anthropologique ou humaniste de Hegel »¹⁰⁷ –, et à ouvrir la voie à ce que doit être, et à ce que sera avec Deleuze, la philosophie : « une ontologie du sens ». « Que la philosophie, si elle a une signification, ne puisse être qu'une ontologie, et une ontologie du sens, on le reconnaîtra à la suite de M. Hyppolite »¹⁰⁸. L'interprétation ontologique de l'hégélianisme avancée dans *Logique et existence* est à ce point déterminante pour l'élaboration de la « métaphysique de la différence » de Deleuze qu'Hyppolite ne s'en révélerait rien moins que le « médiateur évanouissant »¹⁰⁹, c'est-à-dire une influence aussi fondamentale qu'indistincte. Indistincte et méconnue. Le « médiateur » de la philosophie deleuzienne (Hyppolite) s'est en effet parfois *évanoui* des recherches s'intéressant à l'opposition de son maître à penser (Hegel) et de son disciple (Deleuze). Il est ainsi étonnamment absent d'articles se concluant sur de tels constats : « My conviction is that [...] Deleuze is less anthropocentric than Hegel [...] »¹¹⁰. La raison, peut-on comprendre après avoir parcouru l'article de Jean-Baptiste Vuillerod, en serait fort simple. Elle tient à l'introduction moins critique, et par là plus discrète, de Deleuze à la philosophie hégélienne

¹⁰⁴ *Logique et existence* est le troisième livre d'un triptyque consacré à Hegel avec *Phénoménologie de l'esprit* et *Genèse et structure de la phénoménologie de Hegel*, tous publiés au PUF.

¹⁰⁵ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *L'île déserte et autres textes* [...], p. 18 (l'italique est de l'auteur).

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁹ T. EBKE. « Notes towards a metaphysics of difference. From Hyppolite to Deleuze », Deakin Philosophy Seminar Series, 2019. L'interprétation de l'hégélianisme de Hyppolite est parfois présentée comme le plus important legs de ce dernier à la pensée contemporaine et, plus particulièrement, comme principe d'explication de la structure « systématique » de la « métaphysique de la différence » deleuzienne. Hyppolite jouerait ainsi dans la « métaphysique deleuzienne » le rôle de « médiateur évanouissant » : « “vanishing” (or even the vanished) mediator of a metaphysics of difference whose blueprint his particular Hegelianism incorporates. »

¹¹⁰ Suite de la citation : « [...] the first [Deleuze] efforts to conceptualize the essence of the reality itself, conceived in a naturalistic sense, namely, made of forces, energies, relations, durations and so forth; the second [Hegel] disqualifies nature and attributes to the reality in itself the main features of the mind, conceived in a self-conscious meaning. » G. PEZZANO. « But in the End [...] », p. 102.

par le biais de son adaptation hyppolitienne. Elle tient en d'autres mots à l'apprivoisement en douceur du monstre hégélien grâce à sa domestication hyppolitienne. Le compte rendu de *Logique et existence* constitue à ce titre la meilleure expression de ce premier contact positif avec Hegel :

Ce texte est particulièrement important puisqu'il constitue l'un des premiers écrits que Deleuze ait reconnus comme siens et témoigne, comme pour Althusser et Foucault, d'une réception positive de Hegel au commencement de la trajectoire intellectuelle de l'un des plus grands philosophes français de la seconde moitié du XX^e siècle.¹¹¹

Plus tempéré donc, l'accueil plutôt favorable de la pensée de Hegel sera bientôt complètement éclipsé par la hargne dont *Nietzsche et la philosophie* se fera le déversoir huit ans plus tard. Le fort contraste entre ces deux périodes (1954 et 1962) est le résultat d'un changement radical de perspective et, de même, d'interprète. Deleuze revient en ces termes sur l'enseignement des spécialistes de Descartes et de Hegel qui furent des mentors de jeunesse : « [Je] fus formé par deux professeurs, que j'aimais et j'admirais beaucoup, Alquié et Hyppolite. Tout a mal tourné »¹¹². Avec eux, se rappelle-t-il, il a l'impression d'être « coincé dans l'histoire de la philosophie » : il lui faut se détourner, ou s'émanciper, de l'influence de Hyppolite, de celui qui, « le visage puissant, aux traits incomplets [...] rythmait de son poing les triades hégéliennes, en accrochant les mots »¹¹³.

Si, en somme, Hegel devient rapidement un ennemi, puis l'« ennemi principal », et que la volonté de puissance nietzschéenne est mobilisée pour le neutraliser, c'est que de nouveaux problèmes, autrement plus impératifs que ceux que recèle l'histoire de la philosophie, se sont révélés à la lumière d'une lecture renouvelée de son œuvre. L'hégélianisme de Kojève,

¹¹¹ J.-B. VUILLEROD. « Hegel et ses ombres Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les Temps Modernes* 695, n° 4 (2017), p. 107-108.

L'auteur de cet article a déposé une thèse de doctorat en 2018 à l'Université Paris 10 (Nanterre), sous la direction d'Emmanuel Renault, intitulé « L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 : constitution et limites d'un renversement philosophique », dont il importe de faire valoir l'immense qualité de la contribution à son champ d'études. J.-B. VUILLEROD et E. RENAULT. « L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 : constitution et limites d'un renversement philosophique », Thèse de doctorat, Université Paris 10 Nanterre, 2018.

¹¹² G. DELEUZE et C. PARNET. *Dialogues* [...], p. 18. Aussi, dans *Différence et répétition*, p. 18 : « À la Libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement, on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme de jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge. » Ou encore, dans *Pourparlers (1972-1990)*, p. 15 : « Je suis d'une génération [...] qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie. » Citations reprises dans A. CHERNIAVSKY. « Fidélité ou efficacité ? Problèmes méthodologiques de l'histoire deleuzienne de la philosophie », dans A. CHERNIAVSKY (dir.) et C. JAQUET (dir.). *L'art du portrait conceptuel* [...], p. 13.

¹¹³ *Idem*.

dominant dans les années 60, est à l'origine de ce bouleversement en forme de prise de conscience. Le rapport de Deleuze à Hegel, qui se transporte ainsi sur un tout autre terrain philosophique, s'inverse et se radicalise : « Un tel durcissement par rapport à la philosophie hégélienne témoigne chez Deleuze d'un changement de problématique. Nous ne nous mouvons plus dans des questions épistémico-ontologiques, les enjeux sont désormais d'ordre éthico-politique »¹¹⁴. En interprétant l'ensemble de l'œuvre hégélienne à l'aune de la dialectique du maître et de l'esclave, comme nous l'avons vu en introduction, l'auteur de *Introduction à la lecture de Hegel* (Kojève) non seulement transforme le dialogue philosophique en duel, mais identifie commodément pour celui-ci et l'adversaire (Hegel) et l'allié (Nietzsche). En effet, comme l'explique encore Vuillerod, la version kojévienne de l'hégélianisme ne se prête que trop bien à sa « relecture critique » à partir de la *Généalogie de la morale*. Ainsi livrée à la méthode généalogique nietzschéenne, l'opposition maître-esclave, à laquelle est réduit tout Hegel, se dévoile elle-même comme le produit de la morale (négative) de l'esclave qu'il est urgent de renverser : « [Le] geste deleuzien consiste précisément à réunir la morale d'esclave et la philosophie hégélienne pour qu'elles soient emportées en même temps dans le torrent nietzschéen »¹¹⁵.

Inspiré des leçons du « philosophe du dimanche » – surnom que Queneau se plaisait à donner à Kojève – le traitement que Deleuze réserve ainsi à la pensée de Hegel se divise en deux temps : réduction et dévaluation. Tout le système est d'abord résumé à une lutte (lutte à finir, ou « lutte à mort » dans le lexique hégélien) entre des forces opposées (et complémentaires), pour ensuite être identifié en bloc à une logique du ressentiment (au sens nietzschéen). À l'issue de ce mécanisme double, analyse Catherine Malabou dans l'excellent *Who's Afraid of Hegelian Wolves ?*, la pensée hégélienne ressort en parfaite antithèse du projet deleuzien. Et la figure de Hegel, plus malmenée qu'aucune autre, objet en quelque sorte d'un « traitement spécial » parmi les philosophes antipathiques, pose ainsi (stratégiquement ? – c'est là toute la question) pour Deleuze en Autre absolu :

By unifying Hegel's philosophy in the extreme, Deleuze first of all reduces it [...]. At the same time this extreme reaction amounts to an exceptional treatment for no other philosopher meets this fate in Deleuze's work. Therefore, Hegel is, to a certain extent, given privileged treatment : he becomes the only

¹¹⁴ J.-B. VUILLEROD. « Hegel et ses ombres [...] », p. 108-109.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 111. Dans *Différence et répétition*, p. 76 : « [Le] point de vue de l'esclave qui tire du non le fantôme d'une affirmation, et le point de vue du "maître" qui tire du Oui une conséquence de négation, de destruction [...] ».

one, with all the negative respect one pays to an absolute *heteron*; unable to be assimilated and thus veritably other.¹¹⁶

Hegel est donc une sorte d'ennemi « exceptionnel », tant et si bien adapté à cette fonction qu'il fait office d'anomalie pratique, définissant la philosophie deleuzienne de l'extérieur, à la manière d'un phénomène limite, d'un évènement monstrueux¹¹⁷. « Deleuze reduces Hegelian multiplicity by subtraction and makes Hegel appear as his outsider »¹¹⁸. Il est aussi efficace que pernicieux, l'Antagoniste (nous empruntons à l'Autre son grand « A ») composé sur mesure, appelé à faire *œuvre utile*. Efficace en ce que la perfection de sa menace justifie d'elle-même sa contestation ; pernicieux en ce que sa contestation se retourne tout aussitôt en sa confirmation.

Malabou prend soin de le rappeler : Deleuze n'ignore pas tous les dangers auxquels l'expose cet Adversaire *de choix*. Sur le plan éthique, où se joue désormais aussi l'affrontement, Hegel ne se montre pas moins maître de la prolepse (réfutation par anticipation) qu'il ne l'est sur le plan logique avec la dialectique. À Deleuze, qui condamne la morale de l'esclave dont participerait toute philosophie de l'identité, Hegel semble en effet reprocher par avance, comme une critique antéposée, la morale de la « belle âme » que trahirait sa philosophie de la différence pure. La « belle âme », lit-on dans la *Phénoménologie de l'esprit*, tient pour vérité sa certitude à soi. Elle est enfermée dans un Soi sacralisé où prend racine sa moralité et demeure aveugle au pouvoir tragique mais effectif du négatif. Elle est, dans les mots de Vieillard-Baron, « la beauté faible » ou « la beauté sans force »¹¹⁹ pour laquelle il n'y a de différences que reposant harmonieusement, et sans effectivité, l'une à côté de l'autre. Le philosophe à la belle âme est autrement dit un bête romantique de la multiplicité ou de la différence pure. Dès les premières pages de *Différence et répétition*, Deleuze reconnaît là « le plus grand danger » qui guette son projet :

¹¹⁶ C. MALABOU. « Who's Afraid of the Hegelian Wolves? », in P. PATTON (dir.). *Deleuze: A Critical Reader, Blackwell Critical Readers*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 120. Catherine Malabou développe la thèse selon laquelle Deleuze reproche à Freud de faire avec la psychanalyse ce que lui-même fait (inconsciemment) avec l'hégélianisme, c'est-à-dire de réduire la multiplicité ou la richesse (des affects dans le cas de Freud, du système philosophique dans le cas de Hegel) à une simple unité (la figure unique du loup chez Freud, une simple philosophie de l'identité chez Hegel). On en trouve un résumé à la page 114 : « [...] I will venture to ask whether, in the case of Hegel, Deleuze does not in fact repeat the gesture that he condemns in Freud; whether in Deleuze's work, as in Freud's, one is not faced with this "reductive glee" (ATP 28) by means of which multiplicity becomes a unity. »

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹¹⁹ J.-L. VIEILLARD-BARON. « L'héritage hégélien aujourd'hui », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 135, n° 2 (2010), p. 223-234. Voir également l'article de S. TREMPÉ. « Deleuze et le danger de la belle-âme ». *Ithaque*, n° 21 (2017), p. 287-307.

Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identique, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle âme : rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes. La belle-âme dit : nous sommes différents, mais non pas opposés...¹²⁰

Mais Deleuze ne répond pas à l'identité, à sa dangereuse hégémonie, par une différence purement esthétisée. Au contraire de l'instance logique immaculée que raillait Hegel, la différence deleuzienne est créatrice de sens : elle « produit ontologiquement »¹²¹. Elle n'est *libérée*, et non pas coupée, *de l'identique* que dans la mesure où est renversé, et non pas rompu, son rapport initial de subordination à l'identité : rapport au profit duquel Hegel fait jouer leur complémentarité, en réduisant du même coup son effectivité à une simple puissance de négation.

Tout autant que la différence pure de la belle âme, écrit Deleuze, la différence complémentaire de la dialectique hégélienne est inféconde en ce qu'elle n'en laisse rien connaître, ne produisant jamais quant à elle qu'un « fantôme » ou un « ersatz » de l'affirmation, c'est-à-dire, encore et toujours, une représentation. *Omnis determinatio negatio* : tel est le mot d'ordre de sa philosophie de la différence : « On refuse l'alternative générale de la représentation infinie : ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif »¹²². La différence qui échappe donc au « oui » béat et stérile de la belle âme, mais encore et surtout au « non » entêté de l'esclave, est celle qui se liera différemment à l'identité en commençant par refuser d'en être l'autre complémentaire :

[Pour] renvoyer le goût des différences pures à la belle âme, et souder le sort des différences réelles à celui du négatif et de la contradiction, il ne suffit pas de se durcir à bon compte, et d'invoquer les complémentarités bien connues de l'affirmation et de la négation, de la vie et de la mort, de la création et de la destruction – comme si elles suffisaient à fonder une dialectique de la négativité. Car de telles complémentarités ne nous font rien connaître encore du rapport d'un terme avec l'autre [...].¹²³

Entre la voie négatrice du système dialectique, et celle de la pureté orpheline de tout système, la voie deleuzienne fait précisément du rapport des différences entre elles son *système* :

¹²⁰ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 2.

¹²¹ P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion* [...], p. 123.

¹²² G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 74.

¹²³ *Idem.*

système qui prend le nom, comme nous l'avons vu, d'univocité de l'être. Elle constitue ainsi une proposition ontologique radicalement différente. Le mouvement de l'être n'est plus la « circulation infinie de l'identique à travers la négativité »¹²⁴, mais celui, unique, de la « différence allant différant »¹²⁵. Par ce mouvement qui la lie aux autres, la différence n'est donc plus « seulement le fond pour la manifestation de l'identité »¹²⁶, mais plutôt le fond même de l'être, ou mieux, le fond sans fond¹²⁷ de l'être. La différence deleuzienne et hégélienne, concluent Houle et Vernon, représentent, dans la perspective de Deleuze, deux conceptions fondamentalement irréconciliables, deux expressions idiomatiques de l'être : « For Deleuze, Hegel's account of difference and his own are *divergent*, if not wholly incommensurate, ontological idioms; in his own jargon, they are distinct "images of thought" »¹²⁸.

Évitant la célébration simple de la différence, dont la pureté signifie autrement l'immobilité, Deleuze entreprend donc de répondre au système de Hegel par son propre système dynamique¹²⁹. Et cette réponse, qui oscille entre l'opposition et l'alternative, n'a pas cessé depuis de faire débat (et de nourrir notre curiosité). Le spécialiste américain de Deleuze, Henry Sommers-Hall, par exemple, moins certain que bien d'autres d'y lire la conséquence logique d'une hostilité bien enracinée, voit dans le système philosophique deleuzien une solution différente, alternative, et tout aussi « logiquement cohérente » (« logically consistent ») que celle de Hegel, au problème de l'identité et de la différence ; une critique nouvelle, originale, de la représentation en somme¹³⁰.

De la même façon, au sujet de la dialectique, par laquelle Hegel a réglé le sort de la différence sur celui de l'identité, et qui concentre plus que tout autre concept les attaques de Deleuze, d'autres commentateurs décèlent dans la philosophie de la différence rien moins que le projet d'une dialectique alternative – comme il a par ailleurs été fait pour l'écriture blanchotienne

¹²⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 123. « C'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel *effondement* qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à-venir ».

¹²⁸ J. VERNON et K. HOULE (eds). *Hegel and Deleuze* [...], p. xiii.

¹²⁹ Pour Jeffrey Bell, le système deleuzien est un système dynamique précisément parce qu'il parvient à se tenir « entre » l'identité et la non-identité : « in-between ». Thèse citée dans G. RAE. « Traces of Identity In Deleuze's Differential Ontology », *International journal of philosophical studies* 22, n° 1 (2014), p. 86-105.

¹³⁰ Et de ces deux systèmes alternatifs et non concurrents, c'est là l'essentiel de sa thèse, ce n'est que celui de Deleuze qui est à même d'expliquer l'évolution, c'est-à-dire l'émergence du nouveau dans le devenir – la différence qui émerge d'elle-même – l'ontogenèse qui est de même une hétérogénèse. H. SOMERS-HALL. *Hegel, Deleuze, and the critique of representation dialectics of negation and difference*, SUNY series, Intersections, philosophy, and critical theory, Albany: State University of New York Press, 2012.

en la qualifiant par exemple de « dialectique non hégélienne de l'ambiguïté » ou encore de « dialectique oxymorique ». C'est en ce sens que pourrait notamment s'inscrire la thèse de Raniel Reyes :

[In] obliquely antagonizing the dialectic via Nietzsche's philosophy, Deleuze is in turn challenged by some structural quandaries derivable from the very system he aspires to push into limits. As such, his project converts into a painstaking reconstruction of the dialectic to develop a principle receptive to difference, and not to nihilism and representation.¹³¹

Il ne s'agirait moins de s'attaquer à la dialectique que de la réinterpréter, explique Reyes, de manière à substituer à la lutte des propositions contraires des problèmes ouverts qui échappent enfin à la représentation :

Deleuze's major challenge then is to perceive the dialectics in terms of problematics, rather than of propositions and reconciliations, as well as to invert the subordination of difference to identity, negativity, and contradiction, towards thought's liberation from the yoke of representationalist thinking.¹³²

Il n'y a au demeurant pas d'opposition possible, ou qui vaille, en face de la dialectique d'opposition de Hegel, rappelle à son tour Montebello. Et s'il n'y a, sur le terrain philosophique, qu'un système pour répondre à un système, il n'y a peut-être, sur le terrain hégélien, qu'une dialectique pour répondre à une dialectique. Pour Deleuze, inspiré par la version qu'en ont proposée les stoïciens, il s'agira de penser quelque chose comme une « dialectique de conjugaison » qui réunirait les différences par ce plus petit des dénominateurs communs que serait la conjonction « et » ou encore une « dialectique du tiers exclu » (qui, des trois principes logiques de base – [1] d'identité, [2] de non-contradiction et [3] de tiers exclu – priorise le dernier dans la mesure où sa conjonction « ou » – x est A ou non-A – est une alternative à l'étau logique dans lequel les deux premiers principes enserrent le verbe être¹³³).

¹³¹ R. REYES. « Deleuze contra Hegel: The Rupture of the Dialectics towards Non-Conceptual Difference », *Kritike: An Online Journal of Philosophy* 8, n° 2 (2014), p. 129.

¹³² *Ibid.*, p. 131. Reyes se réfère ici à l'essai de Robert Sinnerbrink, *Understanding Hegelianism*, Acumen : Acumen Publishing, 2007, p. 183.

¹³³ « Mais dans le principe du tiers exclu, on garde bien le verbe être : x est A ou non-A, mais on déplace, et on déplace sur quoi ? sur la conjonction « ou ». Enfin, enfin, quelque chose de nouveau qu'on peut respirer. Enfin des conjonctions au lieu de l'éternel verbe être. » G. DELEUZE. *La voix de Gilles Deleuze*, [<http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>], (41- 17/05/83 - 3).

Savoir conjuguer, ou savoir « faire tenir ensemble sans médiation » (« penser “ensemble” »¹³⁴, disait Badiou, sans y ajouter foi) la différence et l'identité, sera le propre de ce qu'on pourrait convenir d'appeler la dialectique deleuzienne. Mais il faudra encore en préciser les termes. Car comment ne constituerait-elle pas au fond qu'une « dialectique refoulée »¹³⁵ qui refuse de voir que sa méthode n'est encore qu'une médiation hégélienne déguisée ?

En conclusion : approche brute et critique sophistiquée

Il faut être inspiré, visité par les génies qu'on dénonce.
L'île déserte et autres textes (1953-1974)

La rencontre de Deleuze et de Hegel se distingue finalement suivant deux aspects : le premier concerne la radicalisation d'un antagonisme en vertu de laquelle un point de divergence mute brusquement en contradiction totale (*hétéron*). De Hyppolite à Kojève, puis du Hegel français au Hegel deleuzien, un adversaire archétypal a été savamment édifié en la personne du philosophe allemand. Archétype dont la rançon est d'en rendre la pensée tout à fait méconnaissable, ajouterait Frédéric Fruteau de Laclos, selon qui « il n'y a pas de différence plus grande qu'entre Hegel et le Hegel de Deleuze : on atteint avec ce dernier à la modification maximale qui est possible entre un philosophe et son double ou sa répétition »¹³⁶.

Le second aspect, motif du premier, a trait à la « commodité » de l'*hétéron* « Hegel » dont Deleuze n'a jamais manqué du reste de saluer l'avantageuse fonction (définitoire ou limite) pour sa philosophie de la différence : « [The] massive influence of Hegelian setup, an influence Deleuze acknowledges perpetually as the most formidable theoretical adversary of a philosophy of difference »¹³⁷, note Sauvagnargues. Autre attestation, s'il en faut, de cette exploitation avisée ; le refus de juger à la pièce certaines idées, ou singularités, de la pensée

¹³⁴ A. BADIOU. *Deleuze : « La clameur de l'Être »* [...], p. 51.

¹³⁵ Frédéric Fruteau de Laclos explique ainsi la position badiouienne dans F. FRUTEAU DE LACLOS. « Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit », dans A. CHERNIAVSKY (dir.) et C. JAQUET (dir.). *L'art du portrait conceptuel* [...], p. 117.

¹³⁶ *Ibid.* p. 110.

¹³⁷ A. SAUVAGNARGUES. « Hegel and Deleuze: Difference or Contradiction? », in J. VERNON et K. HOULE (eds). *Hegel and Deleuze* [...], p. 45.

hégélienne, susceptibles de considération en dépit du système qui les sous-tend, au contraire de ce qui a été fait notamment avec la philosophie bergsonienne ou nietzschéenne :

Mais pourquoi je ne le fais pas [juger les idées à la pièce] pour Hegel ? Il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître. L'entreprise de « charger » la vie, de l'accabler de tous les fardeaux, de la réconcilier avec l'État et la religion, d'y inscrire la mort, l'entreprise monstrueuse de la soumettre au négatif, l'entreprise du ressentiment et de la mauvaise conscience s'incarnent philosophiquement dans Hegel.¹³⁸

Cette opposition, dont le tranchant donne ainsi la mesure de l'utilité, laisse en fin de compte facilement percer, même, et surtout, sous la quantité et la force de ses exemples, une certaine complexité du rapport de Deleuze à Hegel : quoiqu'il en dise, Deleuze pense autant avec que contre Hegel¹³⁹, et *avec* parce que *contre*. N'est-ce pas d'ailleurs la leçon emblématique de Hegel, la monstruosité logique¹⁴⁰ dont la dénonciation passerait pour l'acte de naissance de la philosophie deleuzienne : toute différence poussée jusqu'à la contradiction l'est au service de l'identité.

Bien que repoussé, autrement dit, à la périphérie d'une nouvelle pensée de la différence, le penseur de la dialectique n'en continue pas moins manifestement d'en travailler le centre. Pour l'anti-dialecticien qui dédaigne la belle-âme, le rapport avec Hegel est donc plus fin qu'il n'y paraît et sa philosophie, comme le défend très bien Widder, repose sur une critique véritablement sophistiquée de la dialectique que nous suggérons à notre tour d'explorer : « I nevertheless maintain that there is a real sophistication to Deleuze's critique of dialectics, and a subtle and complex relation that is established underneath his language of blunt opposition »¹⁴¹. Nous tenterons de faire voir comment affronter la dialectique hégélienne, après en avoir frappé d'anathème l'auteur, consiste plus subtilement pour Deleuze en l'élaboration d'un système – « Je crois en la philosophie comme système »¹⁴², affirmait-il tout juste avant d'avouer se sentir « un philosophe très classique » –, d'une mécanique dont

¹³⁸ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *L'île déserte et autres textes* [...], p. 200.

¹³⁹ N. WIDDER. « Thought after Dialectics [...] ».

¹⁴⁰ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 1 : « Car la différence n'implique le négatif et ne se laisse porter jusqu'à la contradiction, que dans la mesure où l'on continue à la subordonner à l'identique. » Ou encore, p. 70-71 : « Les formules selon lesquelles "la chose nie ce qu'elle n'est pas" ou "se distingue de tout ce qu'elle n'est pas", sont des monstres logiques (le Tout de ce que n'est pas la chose) au service de l'identité. On dit que la différence est la négativité, qu'elle va ou doit aller jusqu'à la contradiction, dès qu'on la pousse jusqu'au bout. Ce n'est vrai que dans la mesure où la différence est déjà mise sur un chemin, sur un fil tendu par l'identité. Ce n'est vrai que dans la mesure où c'est l'identité qui la pousse jusque-là. »

¹⁴¹ N. WIDDER. « Negation, Disjunction, [...] », p. 18.

¹⁴² G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 338.

le principe moteur, l'univocité de l'être, s'approche, ne serait-ce que dans l'esprit, du neutre blanchotien. Car l'univocité de l'être, *effectivement*, « remplacera, dans la pensée de Deleuze, l'identité des contraires de la dialectique »¹⁴³. Et elle le fait en affirmant l'être de la différence, le « commun » de la multiplicité, qui est ce *rien moins* par lequel les différences sont liées et communiquent. Plus forte proposition de Deleuze, elle affirme plus fondamentalement ainsi la primauté ontologique de la différence, la primauté de la différence sur l'être et, ce faisant, la possibilité d'une communauté précédant l'être et sa négation :

[L']être univoque est bien commun, dans la mesure où les différences (individuanes) « ne sont pas » et n'ont pas à être. Sans doute verrons-nous qu'elles ne sont pas, en un sens très particulier : si elles ne sont pas, c'est parce qu'elles dépendent, dans l'être univoque, d'un non-être sans négation.¹⁴⁴

Entre l'être et le non-être, comme entre l'identité et la non-identité (Jeffrey Bell), Deleuze proposera de tisser ensemble (plutôt que de les confier à l'indécision) les contraires, de « défaire les dualismes du dedans », disait-il dans *Dialogues*, pour sauver, comme le fait toujours la philosophie – la philosophie dite « continentale » à tout le moins, qui ne s'est jamais définitivement fâchée avec la métaphysique –, la possibilité de penser l'être, quitte à en donner la plus indéterminée, voire la plus paradoxale, des expressions (positives) : une « ontologie de ce qui n'est pas là »¹⁴⁵, comme l'a pertinemment désignée Giacomo Pezzano.

2.2.2 Un et deux ou entre-deux

Il faut aller plus loin : faire que la rencontre avec les relations pénètre et corrompe tout, mine l'être, le fasse basculer.

Dialogues

Penser *avec* ET, au lieu de penser EST, de penser *pour* EST [...]. Essayez, c'est une pensée tout à fait extraordinaire, et c'est pourtant la vie [...]. Et ce n'est pas une pensée dialectique, comme quand on dit « un donne deux qui va donner trois ».

Dialogues

« Penser *avec* ET, au lieu de penser EST », tel est le programme philosophique, condensé ici à la façon d'un slogan, que Deleuze expose notamment dans *Dialogues*¹⁴⁶. « [Au] lieu de »,

¹⁴³ T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour [...] », p. 59.

¹⁴⁴ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 57.

¹⁴⁵ G. PEZZANO. « But in the End [...] », p. 97-98 : « We can say that Deleuze is one of the philosophers who attempted to build something like an “ontology of what is not there” [...] ».

¹⁴⁶ Dans *Dialogues* (p. 71) ou encore dans *Mille plateaux* ou dans *l'Image-temps*.

mais non pas sans lui¹⁴⁷. Programme que François Zourabichvili, tel que nous le lisions plus haut, exprimait dans toute son audace raisonnée par un simple jeu typographique : « Et si l'on tient à marquer le style deleuzien d'un symbole, sans y insister plus que ne l'a fait un penseur qui s'est toujours tenu à l'écart des finasseries langagières, on soulignera derechef cette amputation silencieuse d'une lettre que permet le français : E(S)T »¹⁴⁸. La conjonction ET, définie par une indéterminité rappelant la précautionneuse description du neutre blanchotien, n'en est pas moins avant tout la traduction au plus court de la multiplicité, et laisse ainsi deviner l'invisible mais non pas absent verbe être qui ne cesse de s'insinuer (littéralement, métaphoriquement) en son centre, *entre les deux* lettres (E | T) par cette troisième en forme de tortueux chemin (S).

Ce ne sont ni les éléments ni les ensembles qui définissent la multiplicité. Ce qui la définit, c'est le ET, comme quelque chose qui a lieu entre les éléments ou entre les ensembles. ET, ET, ET le bégaiement. Et même s'il n'y a que deux termes, il y a un ET entre les deux, qui n'est ni l'un ni l'autre, qui devient l'autre, mais qui constitue précisément la multiplicité.¹⁴⁹

C'est en désignant ainsi la distance constitutive de la multiplicité que le mot ET creuserait la sienne propre : espace vacant dans lequel ne tarderait jamais à s'inviter l'ontologie. Toujours *entre deux*, la conjonction est donc tout autant disjonction et l'interstice depuis lequel s'affirme la multiplicité n'est autre que leur réversibilité, un espace neutre liant sans lier. Le ET, *qui*, comme le neutre, *n'est ni l'un ni l'autre*, prendrait dans le vocabulaire blanchotien le sens d'une interruption conjuguant le premier (dialectique) et le deuxième type (non dialectique). Une interruption ne pouvant jamais prétendre que théoriquement au troisième type – l'interruption qui ne vaut que pour elle-même, qui ne permet plus de démêler les deux premiers types : l'interruption non dialectique hyperbolique de Blanchot, soit le désastre – puisque celui-ci perd, en même temps qu'il s'abandonne à son propre impouvoir, tout *pouvoir d'association*, et l'ontologie, voire la philosophie, avec lui. C'est que l'interruption deleuzienne continuerait, ou persisterait, bien qu'en prenant appui au plus creux d'elle-même, au plus creux de sa négativité, à relier. Le ET est « un mode de "césure" », nous aide à comprendre Juliette Simont, insistant par là sur la positivité de cette interruption, « qui n'est

¹⁴⁷ On garde bien le verbe être, mais on déplace sur la conjonction.

¹⁴⁸ F. ZOURABICHVILI. « Deleuze, une philosophie de l'évènement », dans F. ZOURABICHVILI, A. SUVAGNARGUES et P. MARRATI. *La philosophie de Deleuze*, Quadrige Manuels, Paris : PUF, 2004. p. 9.

¹⁴⁹ G. DELEUZE et C. PARNET. *Dialogues* [...], p. 43.

rien d'autre que répartition de contenu »¹⁵⁰. C'est là la plus simple des innombrables significations de la synthèse disjonctive que l'on peut lire.

De ce non-rapport (conjonction-disjonction), Deleuze n'hésite pas quant à lui à faire rapport et, de même, la clé de son ontologie nouvelle : « une ontologie de ce qui n'est pas là », mais qui ne tire néanmoins sa cohésion – la cohésion de ses composants dont dépend la cohérence de son système – que de là. La philosophie deleuzienne, son intuition première comme dirait Bergson, réduite en quelque sorte à sa plus simple expression dans *Logique du sens*, est présentée d'après cette suite d'équivalences qui, incidemment, schématise au possible la distance avec la pensée blanchotienne : philosophie = ontologie = univocité : la philosophie est une pensée de l'être comme un¹⁵¹. Conséquence d'une pensée de l'être comme un, le neutre de l'interruption deleuzienne ne se confond pas avec une ambiguïté (Blanchot), mais résulte d'une réversibilité (une conjonction qui est aussi disjonction – un non-rapport qui est aussi rapport : ET) qui permet ainsi de ménager le sacrifice de l'ontologie (un ET qui est aussi EST – un multiple qui est aussi un). L'entre-deux neutre de l'interruption deleuzienne, ne cherchant pas pour sa part à se taire (à mieux se taire pour parler), veut dire (clamer ?) tout à la fois un (univocité) et deux (multiplicité), veut dire deux-en-un.

« Plus grand danger de la philosophie de la différence », qui est l'envers de cet autre « plus grand danger » évoqué plus tôt de la belle âme hégélienne (le règne unique du multiple), la thèse de l'univocité laisse planer le risque du règne unique de l'Un et énonce en somme le difficile pari d'équilibrisme d'une ontologie neutre. Il s'agit en d'autres termes d'une pensée de l'être qui, entre l'un et l'autre des contraires qui la menacent constamment de leurs extrêmes, fait entendre neutralité au sens d'inconditionné. Une ontologie neutre est en effet une ontologie *sans condition* (titre par ailleurs de l'essai d'Olivier Harlingue s'intéressant à la pensée philosophique de Blanchot), c'est-à-dire qui constitue, sans médiation aucune, son propre principe de production, qui est ainsi différenciation interne immédiate : sa propre genèse. L'être chez Deleuze, pour paraphraser la 17^e série (*De la genèse statique logique*) de *Logique du sens*, « réunit en soi la neutralité et la puissance génétique »¹⁵². La thèse deleuzienne de l'univocité, écrit encore Montebello, ne peut donc être qu'une ontogenèse :

¹⁵⁰ J. SIMONT. « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité [...] », p. 52.

¹⁵¹ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 210 : « La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être [...] ».

¹⁵² *Ibid.*, p. 149.

une pensée de l'être dont la neutralité, ajouterions-nous, est la garantie de la pleine et absolue autonomie du principe de production.

Pour parvenir cependant à penser ce Un neutre, soit ce Un non dialectique qui est « l'indice d'une multiplicité »¹⁵³, Deleuze propose donc de construire la réversibilité du Deux en une série de paradoxes, ou de paires de contraires dont les connexions composeront le style de sa philosophie. Il y a ainsi dans la philosophie de la différence une dualité première dont les rémanences fourniront à ses adversaires leur principal angle d'attaque, puisque veillerait encore et toujours en elles l'indépassable pensée dialectique : « On aura beau dire que le Deux n'est pas "dépassé" mais "effondré", un doute subsistera, une ambiguïté relative à l'ambivalence doctrinale, à la présence initiale d'une polarité »¹⁵⁴. C'est ce point de départ duel (antérieur à sa transfiguration en Un neutre), suspect aux yeux de la critique, qu'il s'agit d'étudier. Car s'il est vrai, comme le rappelle Lutz Ellrich, qu'une philosophie de la différence triomphant de la pensée dialectique ne peut être gagnée d'un seul coup – « Such a figure of difference immune to dialectics is not, of course, won in a single stroke »¹⁵⁵ – il faudra voir comment se décline en maints efforts, soit en une pluralité d'exemples, ce que l'on pourrait poétiquement qualifier, à la suite de Deleuze, de « noces entre deux règnes ». Ce que, de manière plus prosaïque, on pourrait aussi qualifier avec Zourabichvili de « monopluralisme duel ».

Nombreuses, et méticuleusement décortiquées par les tenants d'un formalisme, voire d'un « méthodologisme », deleuzien, les déclinaisons de cette dualité décident en définitive du succès de la sortie de la dialectique. Selon en effet que le Deux réussisse ou non à se dire (ou à se faire) réversible, que soit en fait acceptée ou non la proposition de sa réversibilité, sera réalisée ou non l'ontologie neutre qui constitue la stratégie antidialectique deleuzienne. Dans toutes ces constructions duales (Montebello relevait pour sa part 7 paradoxes centraux, parmi lesquels figureraient par exemple l'évènement/accident, le virtuel/actuel, la différenciation/différenciation) sont réunies, ou mieux intriquées, en une unité qui ne serait surtout pas le résultat d'un dépassement de la dualité initiale, la dyade de postures philosophiques : transcendance et immanence.

¹⁵³ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 362.

¹⁵⁴ F. FRUTEAU DE LACLOS. « Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit [...] », p. 122.

¹⁵⁵ L. ELLRICH. « Negativity and Difference [...] », p. 471.

Les noces (la tressure, pourrait-on dire) de ces couples antithétiques qui usent du neutre comme trait d'union, donnant lieu à des mixtes non pas indistincts, mais *précisément* déterminés, composent la réplique aussi frontale que fragile d'un penseur qui, s'étant *toujours tenu à l'écart* des circonlocutions à propos de la philosophie hégélienne, déclarait ainsi son intention dans un soupir d'exaspération presque audible : « au moins, ce n'est pas de la dialectique »¹⁵⁶.

Reste enfin à vérifier si, par un usage ontologique du neutre, la philosophie deleuzienne fait bel et bien œuvre en face de la dialectique de ce que Rosset qualifiait, en condensant parfaitement par là et sa force et son risque, de « précision pour rien »¹⁵⁷.

2.2.3 Une structure duale : le neutre dans l'ontologie deleuzienne

Il y a péril en la construction duale, nous avertit Badiou. Sans véritable assise, la stabilité de cette *structuration précaire* est menacée – et s'effondrerait exemplairement chez Deleuze, conclut-il dans *Deleuze : « La clameur de l'Être »* – par « l'assomption qualitative de l'un de ses termes »¹⁵⁸. À celui qui cherche à éviter la voie du développement dialectique, où la dualité ne cesse de s'évanouir dans la nouvelle identité que lui assure la synthèse, Deleuze avait déjà fort bien compris, et bien avant Badiou, que ne se présente pour toute voie alternative, pour toute alternative logique, que celle de l'« assomption qualitative » où la dualité s'évanouit plutôt dans la prédominance de l'une ou l'autre des identités qui s'opposent en elle :

En règle générale deux choses ne sont simultanément affirmées que dans la mesure où leur différence est niée, supprimée du dedans [...]. [C'est] généralement par l'identité que les opposés sont affirmés en même temps, soit que l'on approfondisse l'un des opposés pour y trouver l'autre, soit qu'on élève une synthèse des deux.¹⁵⁹

Pour frayer la voie non dialectique, la voie de la différence, Deleuze devra, comme on sait, réserver un autre sort à la dualité que ceux du dépassement (synthèse) et de la régression

¹⁵⁶ G. DELEUZE et C. PARNET. *Dialogues* [...], p. 43.

¹⁵⁷ C. ROSSET, N. DELON, S. E. ESPINOSA. *Faits divers*, Perspectives critiques, Paris : PUF, 2013, p. 221.

¹⁵⁸ A. BADIOU. *Deleuze : « La clameur de l'Être »* [...], p. 19.

¹⁵⁹ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 203-204.

(assomption) par lesquels elle est toujours supplantée par l'identité (identité qu'elle deviendra ou qui la compose). La dualité maintenue en la forme de paradoxes – « le paradoxe est l'affirmation des deux sens à la fois », lit-on en première page de *Logique du sens* – est la construction deleuzienne qui s'exempte du règne de l'identité et, de même, de la dialectique dont elle est le ressort. Ce que s'emploiera par suite à pourchasser la critique, et qui seront bien entendu autant de prises pour la pensée dialectique, sont les traces d'une identité que trahirait malgré elle une philosophie (une ontologie neutre) induite ou déduite (c'est toute la question) de ces paradoxes. Qu'elles soient jugées à la pièce, soit au cœur même de chacune des constructions paradoxales dont l'équilibre est fragilisé par un idéal d'absolu, ou à l'échelle de l'œuvre, dans l'unité d'une méthode philosophique, ces traces d'identité auraient ainsi le dernier mot, et en tant que toute philosophie antidialectique s'y trouve donc suspendue, nous proposons d'en aborder quelques-unes parmi les plus critiquées.

i. La part du feu : Immanence absolue et transcendance

La part de l'immanence, ou la part du feu, c'est à cela qu'on reconnaît le philosophe.

Qu'est-ce que la philosophie ?

La transcendance le hante, comme ce qu'il doit surmonter sans cesse pour être libre.

La Part du feu

Une ontologie neutre désigne autrement, en accentuant peut-être « son danger » qui est sa charge transcendantale, le projet d'une philosophie de l'immanence absolue : « De l'immanence, on peut estimer qu'elle est la pierre de touche brûlante de toute philosophie, parce qu'elle prend sur soi tous les dangers, toutes les condamnations, persécutions et reniements qu'elle subit »¹⁶⁰. Elle postule une pensée de l'être qui chercherait à lever jusqu'à la condition, ou la contrainte, même de ce premier postulat pour n'en retenir, moins que la pensée, que *le seul* mouvement, son principe immanent de production, ou onto-genèse : une immanence qui ne soit *qu'à soi*.

L'immanence ne l'est qu'à soi-même, et dès lors prend tout, absorbe Tout-Un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente. En tout cas, chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanence à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant.¹⁶¹

¹⁶⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 47.

¹⁶¹ *Idem*.

En regard de la philosophie, dont on chercherait par ailleurs à décharger l'histoire du poids de sa tradition, l'immanence absolue formule ainsi une certaine (nouvelle ?) exigence : « Renouveler le geste de penser dans l'immanence même de la vie »¹⁶². Quel est ce renouvellement du rapport de la pensée à l'immanence qui éviterait que la seconde ne se transforme sous l'action de la première en son contraire (transcendance) ? Comment une pensée de l'immanence pure et neutre peut-elle résister aux apparences de transcendance ? Toujours, « le danger qui guette », prévient During, consiste à « figer l'immanence en principe »¹⁶³. Dans le sillage de Badiou, nombreux ont été prompts à lire en effet dans la définition deleuzienne de l'immanence un parti pris plus ou moins dissimulé, peu ou mal assumé (assomption qualitative) pour la transcendance. En somme, à la toute fin, c'est toujours la même histoire : « [Deleuze] unwittingly ends up restoring transcendence as that which upholds immanence »¹⁶⁴. Et, conséquemment, « despite his self-confessed anti-Hegelianism, Deleuze inescapably falls into the rubric of the Hegelian dialectic »¹⁶⁵. Cette conclusion, pareille à une condamnation, explique plus loin During, est (encore) le résultat d'une lecture dialectique puisque « à définir l'immanence contre la transcendance, on est naturellement conduit à reconstituer une figure transcendante de l'immanence »¹⁶⁶.

Contrairement à l'idéal de pureté qu'elle laisse entendre, l'immanence pure ne signifie pas une évacuation de la transcendance mais, comme ce l'est pour la différence et l'identité – c'est là le cœur de la philosophie de la différence –, une invitation au renversement de leur rapport : « la transcendance est toujours un produit d'immanence »¹⁶⁷. « On ne verra pas de contradiction dans le fait que Deleuze ne renonce pas tout simplement à un discours de type “transcendantal” »¹⁶⁸, soutient aussi Zourabichvili dans *Le vocabulaire de Deleuze*. Si le projet philosophique de Deleuze se démarque avant tout, comme le défend Patrice Haynes, par son ambition d'une immanence pure, c'est en tant qu'il affirme la notion paradoxale de transcendance immanente (retournement de la transcendance en immanence) en lieu et place de la notion dialectique, que ne cesse par ailleurs de redécouvrir la critique indignée, d'immanence transcendantale (retournement de l'immanence en transcendance). La nuance

¹⁶² G. DELEUZE. *Pourparlers* [...], p. 4.

¹⁶³ É. DURING. « *Deleuze, et après ?* [...] », p. 308.

¹⁶⁴ P. HAYNES. *Immanent transcendence: reconfiguring materialism in continental philosophy*, Bloomsbury studies in continental philosophy, London: Bloomsbury, 2012, p. 10.

¹⁶⁵ R. SINNERBRINK. « Nomadology or Ideology », *Parrhesia*, 1 (2006), p. 62-87, cité dans R. REYES. « Deleuze contra Hegel [...] », p. 135.

¹⁶⁶ É. DURING. « *Deleuze, et après ?* [...] », p. 308.

¹⁶⁷ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 363.

¹⁶⁸ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze* [...], p. 65.

introduite par cette simple permutation des termes est d'importance puisqu'elle permet de distinguer parmi les approches critiques de la transcendance la voie unique, qualifiée ici de « post-transcendantale », empruntée par Deleuze.

Le préfixe « post » réfère dans la démonstration de Haynes au processus de transcendance de la transcendance, conditionnel à la thèse de l'immanence pure : transcender la transcendance signifie plus exactement dans la démarche deleuzienne en la matérialisation de celle-ci, c'est-à-dire en la création au sein de la matière de forces impersonnelles (lire intensité) en perpétuelle transformation (mouvement). L'immanence deleuzienne ne se gagnerait ainsi qu'au terme d'une redéfinition matérialiste (« non-réductrice », c'est-à-dire asubjective) de la transcendance qui, loin de l'éliminer, la déplacerait dans un plan d'immanence : « If materialism requires transcending transcendence, this need not mean the elimination of transcendence altogether but rather, I claim, its recovery to matter itself in ways that radicalize our very understanding of material immanence »¹⁶⁹.

Quand bien même toutefois elle serait matérialisée, et subordonnée en cela à l'immanence, la transcendance, résiliente comme toutes les figures de l'identité, entretient une tension constante entre sa persistance et sa résurgence. Il s'en faut de peu en effet pour que, comme dans cette seule phrase tirée du dernier texte publié de Deleuze, elle semble à nouveau dominante dans le paradoxe qui doit la renverser, ou la replier, dans l'immanence : « L'Un n'est pas le transcendant qui peut contenir même l'immanence, mais l'immanent contenu dans un champ transcendantal »¹⁷⁰. Le concept de « champ transcendantal » prête sans contredit à confusion. Il est directement hérité des philosophies de Kant et de Husserl¹⁷¹, lesquels, déplore Deleuze, ont déformé l'immanence en la rapportant à la conscience d'un Sujet (subjectivité transcendantale) : « Le transcendant n'est pas le transcendantal. À défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d'immanence [...] »¹⁷².

C'est dans *Logique du sens*, fait remarquer Zourabichvili, que le concept de « champ transcendantal » cède graduellement la place à celui de « plan d'immanence ». Mais quel gain conceptuel y a-t-il à évoquer un plan plutôt qu'un champ ? Dans sa représentation spatiale, poursuit Zourabichvili, le plan suggère une communication dynamique horizontale

¹⁶⁹ P. HAYNES. *Immanent transcendence* [...], p. 1.

¹⁷⁰ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 362.

¹⁷¹ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze* [...], p. 64.

¹⁷² G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 360.

au lieu de la poursuite linéaire et progressive qu'engage la limite du champ : « Les mouvements sur le plan s'opposent à la verticalité d'une fondation ou à la rectilinéarité d'un progrès »¹⁷³. Tous ces « mouvements sur le plan » éclairent ainsi cette autre définition qu'en donne Deleuze, la plus commentée sans doute, à savoir qu'il constitue une « coupe du chaos »¹⁷⁴.

Il y a chaos ; un chaos dont la vitesse est la moins précaire des déterminations – « [ce] qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie avec laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent »¹⁷⁵ –, et dans lequel le plan d'immanence coupe chaque fois pour s'y *peupler* de concepts. Le plan d'immanence, dans son rapport au chaos, ne vise autre chose en fait que la description renouvelée du *geste de penser* : « Penser commence par l'effectuation d'une telle coupe ou l'instauration d'un tel plan. Le plan d'immanence est la condition sous laquelle du sens a lieu, le chaos lui-même étant ce non-sens qui habite le fond de notre vie »¹⁷⁶. Il est en somme « image de la pensée », c'est-à-dire qu'il est – si l'on accepte de faire momentanément abstraction de sa *nature* non conceptuelle, établie d'entrée de jeu par Deleuze : « Le plan d'immanence n'est pas un concept, ni le concept de tous les concepts »¹⁷⁷ – le « concept des conditions d'expérience »¹⁷⁸ de la pensée qui changent au rythme des concepts qu'elle crée, soit des concepts ainsi créés à la rencontre des mouvements infinis du chaos.

Ce pur donné, c'est l'autre versant du plan d'immanence : une image de la pensée ne surgit pas sans que soient du même coup proposées les conditions sous lesquelles il y a quelque chose ; une nouvelle forme de pensée *est* une nouvelle manière d'envisager l'expérience, ou de penser *ce qu'il y a*.¹⁷⁹

Défini comme image (non-concept ou métaconcept impensable), et évitant par conséquent de s'égaliser, ou de s'identifier, aux concepts qui le parcourent, le plan se soustrait, sur ce front à tout le moins, à l'*illusion de la transcendance*¹⁸⁰. Mais celle-ci n'en a jamais fini d'insister,

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 44-45.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze* [...], p. 57.

¹⁷⁷ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 38.

¹⁷⁸ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze* [...], p. 60.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 61 (l'italique est de l'auteur).

¹⁸⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 50-51. Il faudrait plus précisément parler ici de l'un de ses visages qui est l'*illusion des Universaux* : « Mais la liste [des erreurs] est infinie. Il y a d'abord l'*illusion de la transcendance*, qui peut-être précède toutes les autres (sous un double aspect, rendre l'immanence immanente à quelque chose, et retrouver une transcendance dans l'immanence elle-même). Puis l'*illusion des Universaux*, quand on confond les concepts avec le plan [...] » (l'italique est de l'auteur).

comme elle le fait encore dans le déterminant singulier, qui plus est en majuscules, qui précède parfois l'expression : LE plan d'immanence. La plupart du temps, le plan d'immanence s'écrit au pluriel. Il ne peut en toute logique qu'être multiple, car il n'est qu'une sélection d'un chaos (infiniment changeant) : « On peut, on doit dès lors supposer une multiplicité de plans, puisque aucun n'embrasserait tout le chaos sans y retomber, et que chacun ne retient que des mouvements qui se laissent plier ensemble »¹⁸¹. Or, parmi tous ces plans, dont chacun définit chaque fois l'Un-Tout de la pensée, c'est-à-dire « ce qui revient en droit à la pensée », il y a aussi LE plan. Ce dernier est « le meilleur » des plans puisque lui seul réussirait à conjurer définitivement le spectre de la transcendance :

[Les plans] ont en commun de restaurer de la transcendance et de l'illusion (ils ne peuvent s'en empêcher), mais aussi de les combattre avec acharnement, et chacun aussi a sa façon particulière de faire l'un et l'autre. Y a-t-il un plan « meilleur », qui ne livrerait pas l'immanence à Quelque chose = x, et qui ne mimerait plus rien de transcendant ? On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée.¹⁸²

Le *meilleur* plan correspond à la réalisation de l'immanence pure, à l'accomplissement de la « conversion immanentiste »¹⁸³ qu'elle exige, et dont Spinoza, *prince des philosophes*¹⁸⁴ parce que *roi de la vitesse*, constituerait l'un des très rares cas de figure. Il suppose que le double mouvement qui va de la pensée à l'image (des concepts au plan et inversement), atteint la vitesse même du chaos. LE plan est celui qui parvient ainsi à épouser le mouvement par lequel peuvent se dire à la fois la pensée et l'être, par lequel se disent *les deux en même temps* : « C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt que le mouvement n'est pas une image de la pensée sans être aussi matière de l'être »¹⁸⁵. Aussi : « Le chaos à cet égard, a une existence autant mentale que physique »¹⁸⁶. Le mouvement « matière de l'être » – « le mouvement a tout pris »¹⁸⁷, écrit Deleuze – n'est

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸² *Ibid.*, p. 59.

¹⁸³ F. ZOURABICHVILI. *Le vocabulaire de Deleuze* [...], p. 61.

¹⁸⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 49-50 : « Celui qui savait pleinement que l'immanence n'était qu'à soi-même, et ainsi qu'elle était un plan parcouru par les mouvements de l'infini, rempli par les ordonnées intensives, c'est Spinoza. Aussi est-il le prince des philosophes [...]. Spinoza, c'est le vertige de l'immanence auquel tant de philosophes tentent en vain d'échapper. »

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

ni plus ni moins que la reformulation d'une « ontologie neutre » devenue synonyme d'une ontologie de la vitesse.

Tout bien considéré, c'est la vitesse, ainsi que l'affirme Juliette Simont, qui représente « un des facteurs constitutifs – peut-être LE facteur constitutif – de la philosophie deleuzienne »¹⁸⁸, de son ontologie singulière, ajouterions-nous. C'est par elle que sont liés temps et intensité : le temps de l'être, son mouvement à vitesses infinies, se traduit en intensités pour la pensée. « À chaque vitesse répond une intensité »¹⁸⁹, explique en somme Simont en saluant au passage la forte tonalité spinoziste de l'énoncé. « Du point de vue ontologique, le sous-sol intensif est le point le plus haut de l'être, alors que l'agencement superficiel des catégories est le plus bas. Ne pas être capable de maintenir cette hiérarchie, c'est être en proie à l'« illusion transcendantale » inhérente à la grandeur intensive »¹⁹⁰. C'est pourquoi, conclut-elle, « [p]hilosopher, pour Deleuze, c'est se tenir à la hauteur ontologique des caractères intensifs qui bouillonnent sous les catégories et sous les organismes »¹⁹¹. Et il y a donc philosophie, formule-t-elle remarquablement, dès lors que « l'inconsistance chaotique gagne la consistance du paradoxe »¹⁹².

Parcourir les illusions – transcendance contradictoire, équivoque du « champ », définition *non* conceptuelle du plan, singularité DU plan – dont s'accompagne l'immanence pure, et y découvrir sa face réversible, un « transcendantal pur », purifié « au point que celui-ci acquiert une puissance génétique propre »¹⁹³, c'est comprendre enfin que l'ontologie deleuzienne ne devient neutre (et adialectique – c'est encore à voir) qu'à *force* d'intensité. Car le fin mot appartient bel et bien chez Deleuze à l'intensité, ou plus précisément à l'interprétation de son statut ontologique, dont découlent ses constructions paradoxales. Et ce « privilège de l'intensité »¹⁹⁴ se présente comme la toute dernière et plus fine brèche par laquelle continuent d'être décelés encore, sous couvert d'ontologie « renouvelée », d'indomptables réflexes dialectiques.

¹⁸⁸ J. SIMONT. « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité [...] », p. 43.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 68 et 76.

¹⁹³ P. MONTEBELLO. *Deleuze : la passion [...]*, p. 20.

¹⁹⁴ J. SIMONT. « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité [...] », p. 67.

ii. Privilège de l'intensité et méthode intuitive

L'analyse d'Anne Sauvagnargues, dans sa collaboration à l'ouvrage *Hegel and Deleuze : Together Again for the First Time*, semble s'inscrire en preuve de ce « privilège » compris comme vulnérabilité – vulnérable par sa transcendance latente à la récupération dialectique.

D'abord, la conception de l'intensité de Deleuze, plutôt que de l'éloigner de Hegel, l'en rapprocherait paradoxalement puisqu'elle constitue une « limite » pour la pensée : il est impossible de « penser l'intensité » sans en obtenir autre chose qu'une représentation : « The whole analysis of intensity as sheer difference, which remains inexplicable without being reduced because it tends to nullify itself in the very system that explains it, has undeniable Hegelian overtones »¹⁹⁵. Le caractère impensable de l'intensité justifie ensuite pareillement chez le dialecticien et l'anti-dialecticien une approche aussi spéculative que possible de la philosophie. Le rapport naturel de la pensée et de la vitesse chez Deleuze n'est pas sans faire écho en effet à « l'essentielle fluidité de la pensée »¹⁹⁶ chez Hegel et à son ambition, telle que la résumait Pierre-Jean Labarrière, « de dire l'auto-mouvement du réel, dans son unité essentielle et la diversité de ses aspects »¹⁹⁷. Tous deux, il est vrai, tout philosophes classiques qu'ils soient, construisent leur philosophie sur le désaveu de ses voies traditionnelles, reconnues inaptes à « descendre longuement dans l'épaisseur du réel pour épouser le mouvement de son engendrement essentiel [...] »¹⁹⁸. Mais sur ce point, où commence donc la critique deleuzienne de la philosophie hégélienne, divergent aussitôt les vues. La philosophie spéculative de Hegel ne remplit pas selon Deleuze ses promesses : elle ne gagne pas sur la pensée les libertés qui révéleraient son affinité avec l'être, son mouvement, ou « auto-mouvement ». Sa philosophie n'étant pas « assez spéculative », l'ontologie de Hegel demeurerait, en dépit de son ambition, un produit de la représentation : « The speculative Hegelian tenets are thus not speculative enough, and his ontology is held captive by the subjective structure of representation. It [...] retains only a qualified opposition, not the true movement of difference »¹⁹⁹.

¹⁹⁵ A. SAUVAGNARGUES. « Hegel and Deleuze [...] », p. 48.

¹⁹⁶ P.-J. LABARRIÈRE. « Hegel : le spéculatif, ou la positivité rationnelle », *Laval théologique et philosophique* 37, n° 3 (1981), p. 324.

¹⁹⁷ *Idem.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 329.

¹⁹⁹ A. SAUVAGNARGUES. « Hegel and Deleuze [...] », p. 50.

Si la puissance spéculative de la philosophie hégélienne reste en deçà de ce qu'exige une pensée de l'être affranchie de sa forme représentationnelle, ou soustraite au « théâtre de la représentation »²⁰⁰, c'est qu'elle est fondamentalement minée, ou alentie, par la logique dialectique. « Il faut voir comme Hegel trahit et dénature l'immédiat pour fonder sa dialectique sur cette incompréhension, et introduire la médiation dans un mouvement qui n'est plus que celui de sa propre pensée, et des généralités de cette pensée »²⁰¹. Le dialectique, nous rappelle Labarrière, est pour Hegel un moment constitutif du spéculatif : « [Le] dialectique, dans la totalité de cette pensée [de Hegel], représente le stade encore négatif de la médiation, tandis que le spéculatif désigne l'intégration dernière, en forme positive, des moments de cette médiation »²⁰². L'ambition de Deleuze est d'éviter ce détour vain qui aura eu raison de celle de Hegel : c'est-à-dire d'éviter de penser la positivité de l'être en passant par un négatif qu'elle fait sienne (stade intermédiaire dialectique) et qui, ce faisant, la referme sur elle-même (stade final spéculatif).

L'intensité est la solution à une ontologie (ouverte) sans médiation (neutre), à une pensée de l'être adialectique. Mais quoiqu'elle prétende effectivement suspendre toute médiation, tranche en fin de texte Sauvagnargues, l'intensité est elle-même toujours préservée de cette suspension, et reconduit inévitablement en elle-même ce dont elle devait faire l'économie. Voilà pourquoi, écrit-elle, la philosophie deleuzienne demeure *en substance* transcendante : « Still, it remains transcendental since it retains intensity as the insensible limit of difference itself »²⁰³.

L'évidente résonnance hégélienne de l'intensité deleuzienne où reprend force la voix de la transcendance est toutefois assourdie dès lors qu'est précisée la relation, relation-limite, qu'elle entretient à la pensée. Résumons-la d'abord ainsi : l'intensité n'est l'affaire de la pensée chez Deleuze qu'en tant qu'elle s'adresse exclusivement à l'intuition. *Se tenir à la hauteur* de l'intensité, et instaurer ainsi un plan d'immanence, n'est effectivement la prérogative que de cette faculté « pré-philosophique », que toute l'entreprise hégélienne vise à intellectualiser. Il y a un privilège (d'inspiration bergsonienne) de l'intuition, qui est la conséquence directe du « privilège de la sensation », affirmé par Deleuze dans *Différence et répétition* :

²⁰⁰ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 19.

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² P.-J. LABARRIÈRE. « Hegel : le spéculatif [...] », p. 323-324.

²⁰³ A. SAUVAGNARGUES. « Hegel and Deleuze [...] », p. 52.

De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas.²⁰⁴

C'est donc dans la sensibilité seule que peut vibrer, être sentie ou captée, l'intensité qui force sa rencontre avec la pensée, et qui fournit son impulsion, son plan, à la construction des concepts : « [les concepts sont] construits dans une intuition qui leur est propre [...] »²⁰⁵. Elle est bien, comme le soulignait Sauvagnargues, une limite pour la pensée conceptuelle qui ne lui est pas réceptive, mais aussi, par extension, pour la philosophie qui s'identifie à cette dernière. « Si la philosophie commence avec la création des concepts, le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique. Il est présupposé, non pas à la manière dont un concept peut renvoyer à d'autres mais dont les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non conceptuelle »²⁰⁶.

Préphilosophique, intuitive (non conceptuelle : impensable), l'intensité tient finalement ensemble impensé et pensée, tout comme l'immanence et la transcendance, en les réunissant par-delà leur contradiction par le strict biais de l'inversion de leur rapport : l'impensé (immanence) qui n'appartient *en rien* (neutre) à la pensée lui demeure malgré tout lié (ontologie) en tant qu'il en constitue l'origine (transcendance). En assurant ainsi la « compréhension non conceptuelle » de l'intensité, soit en se faisant le récepteur de sa violence, l'intuition constitue le moyen, ou mieux le moyen terme, antidialectique par lequel le « deux » (de la contradiction) se maintient au sein de sa construction paradoxale (Un) et qui, pour sûr, fera dangereusement méthode selon la critique.

Fruteau de Laclos résume ainsi le rôle névralgique, à la fois central et problématique, de l'intuition dans la philosophie deleuzienne et la distance ainsi creusée avec la logique dialectique :

C'est par l'intuition, grâce à elle, que le Deux qui travaille la philosophie de Deleuze est converti *in extremis* en Un. C'est par l'intuition comme méthode que Deleuze souligne la spécificité de « sa » dialectique qui est une anti-dialectique. Grâce à l'intuition, l'immanence est conservée, sauvée de l'inévitable transcendance de l'Un-Tout qui la menace de toute sa hauteur fondatrice.²⁰⁷

²⁰⁴ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 188-189.

²⁰⁵ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 12.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁰⁷ F. FRUTEAU DE LACLOS. « Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit [...] », p. 117.

L'intuition est en effet pour tout concept (à chaque fois – pour sa répétition), la condition de sa construction purement contingente, de l'immédiat sensible dont il est issu et fait. Elle est un « point de départ » pour la pensée, et de même pour la philosophie, certes, mais seulement au sens d'un « point de rencontre » qui lui serait extérieur, puisque « c'est le fortuit ou la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle force à penser »²⁰⁸. Elle est aussi une voie de communication pour la pensée, mais encore une fois seulement au sens où elle disjoint ses facultés, en brise l'unité, en leur communiquant sa violence. Dans ces termes – contingence de la rencontre et disjonction des facultés de pensée –, qui font donc précéder le concept du non-concept et le philosophique du non-philosophique, l'intuition préserve l'immanence de l'illusion transcendantale autant qu'elle évite de s'y exposer à son tour à titre de méthode.

Pour Deleuze, qui identifie de manière générale méthode philosophique et dogmatisme, l'intuition est en somme la non-méthode dont dépendent la création conceptuelle et *ipso facto* la (re)définition de l'activité proprement philosophique. Et s'il a néanmoins pu être question parfois d'une « méthode intuitive » – Deleuze désigne ainsi la philosophie de Bergson au premier chapitre de la monographie qu'il lui consacre : *L'intuition est la méthode du bergsonisme* – c'est dans la mesure où elle échappe par définition à toute formalisation ; réduite à quelque structure formelle, l'intuition perdrait en sensibilité, et manquerait le fond pré-philosophique de la philosophie auquel la prédispose précisément sa constitution sensible. Le philosophe, dit Fredric Jameson, paie le prix fort pour une telle conception de la « méthode philosophique » – prix modique toutefois pour l'anti-dialecticien qui l'acquiesce volontiers : « Deleuze réussit à échapper au formalisme », mais il y a un « prix conceptuel qui lui sera imposé pour cette [...] déterritorialisation du champ de la philosophie elle-même »²⁰⁹.

Du plan d'immanence à l'intensité, puis à la sensibilité et à l'intuition comme non-méthode, ce trajet philosophique qui refuse la linéarité que, par effort de compréhension, nous lui imposons ici, se trace forcément dans les anciennes limites que s'accorde la philosophie rationnelle. Il désigne seulement, et ce serait là déjà beaucoup, un territoire étranger sans contours sur lequel la philosophie, tirant légitimité de sa méthode, circonscrivait jusque-là bien étroitement son champ. L'immanence pure deleuzienne en vient donc naturellement à

²⁰⁸ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 189.

²⁰⁹ F. JAMESON. « Les dualismes aujourd'hui », dans É. ALLIEZ (dir.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique* [...], p. 379.

se confondre avec une volonté de légitimation des voies non conceptuelles, impensables mais soupçonnables, de la création philosophique, forçant l'ouverture d'une discipline qui, nous le disions, *tient ferme*, et se tient ainsi fermée, dans la foi de sa méthode : « Précisément parce que le plan d'immanence est pré-philosophique, et n'opère pas déjà avec des concepts, il implique une sorte d'expérimentation tâtonnante, et son tracé recourt à des moyens peu avouables, peu rationnels et raisonnables »²¹⁰.

En conclusion : une dialectique deleuzienne ?

Peu raisonnable : ce serait peut-être là le premier trait de cette énième contradiction dans les termes que l'on a nommée « dialectique deleuzienne ». À quelles conditions peut-on admettre une telle expression ? Et comment réussirait-elle à relever, remplacer ou remettre sur pied la version hégélienne ? Par son intuitionnisme (non-méthode) déjà, une dialectique de type deleuzien ne serait pas cette Méthode entre les méthodes qui reçoit de Hegel la suprême mission de réconcilier l'être et la Raison dans le Concept. Nulle réconciliation pour elle, puisque l'être et l'intuition se confondent dans le mouvement qui les parcourt identiquement. *Au service* désormais d'une « immanence pure », la « dialectique » de Deleuze ne serait donc plus fonction d'un tout dont elle assurerait l'autoréalisation (réconciliation absolue), mais plutôt expression d'un tout nécessairement ouvert, et qu'il s'agit de maintenir ouvert. Plutôt en effet que de brider le dynamisme de l'immanence en l'enseignant dans une totalité fermée, comme Deleuze en faisait le reproche à Hegel – « Deleuze will complain that Hegelian immanence only appears to be dynamic while in actual fact remains rigidly bound to necessities of dialectical logic »²¹¹ – sa « dialectique » affirmerait, et non développerait, une immanence qui se définit, écrit During, par « l'exigence d'une totalité toujours ouverte »²¹².

Une dialectique deleuzienne – une *dialectique qui est une anti-dialectique* – serait en somme la non-méthode d'un tout ouvert : soit la non-méthode d'une philosophie qui, bien que non systématique, retient un certain degré de cohérence – Deleuze ne conserve-t-il pas après tout

²¹⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 44.

²¹¹ P. HAYNES. *Immanent transcendence* [...], p. 6.

²¹² É. DURING. « *Deleuze, et après ?* [...] », p. 307.

de Hegel un certain « idéal de rationalité »²¹³, comme le dit Alain Beaulieu – dans son approche pratique, paradoxale, de l'être (neutre) comme pure immanence. Le haut fait antidialectique de la philosophie deleuzienne aura été de forcer le discours cohérent de la philosophie à dire par le paradoxe, par maintes constructions duales exposées de toute part à l'identité, ce tout ouvert qui est aussi bien « totalité non-totale » ; une totalité non-totale que Blanchot, quant à lui, aura tenté par l'écriture (par la littérature) de laisser à son silence :

À ce monde, Blanchot rappelle que sa totalité n'est pas totale – que le discours cohérent dont il se targue ne rattrape pas un autre discours qu'il n'arrive pas à faire taire, que cet autre discours est dérangé par un bruit ininterrompu, qu'une différence ne laisse pas dormir le monde, et dérange l'ordre où être et non-être s'ordonnent en dialectique. Ce Neutre n'est pas quelqu'un ni même quelque chose. Ce n'est qu'un tiers exclu qui, à proprement parler, n'est même pas. Pourtant il y a en lui plus de transcendance qu'aucun arrière-monde n'a jamais entr'ouvert.²¹⁴

Pour toute thèse ontologique l'intensité et pour toute méthode l'intuition, la philosophie de la différence laisse tout compte fait bien peu de prises à la dialectique pour revendiquer (encore) son autorité. Si elle parvient à rompre avec cette dernière, conclut dans son article Nathan Widder, c'est en portant plus loin que Hegel la définition de l'immanence, c'est-à-dire en situant dans le seul et illimité processus d'autodifférenciation qu'est la différence la création du sens, ce que nous avons nommé plus tôt « ontologie neutre » :

Here we can see how Deleuze both completes and breaks with Hegel: the completion of a philosophy of immanence must move beyond the dialectics of identity and opposition, and so must move from a nonsense of contradiction that reconciles sense and its opposite to a nonsense of difference that constitutes sense in terms of divergence. This is the direction Deleuze takes thought after dialectics.²¹⁵

À la question qui taraude l'adversaire de la dialectique, et qui traverse notre travail – « peut-on aller plus loin ? » – Deleuze n'hésite visiblement pas à répondre par l'affirmative. Tel le plan d'immanence dont il cherche à conceptualiser l'extériorité à l'abri de toute illusion de transcendance, ce qui est hors de la pensée est aussi ce que la pensée ne doit cesser de

²¹³ A. BEAULIEU. *Gilles Deleuze et ses contemporains*, Ouverture philosophique, Paris : L'Harmattan, 2011, p. 64.

²¹⁴ E. LÉVINAS. *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier : Fata Morgana, 1975, p. 45-52. (Entretien avec André Dalmas)

²¹⁵ N. WIDDER. « Thought after Dialectics [...] », p. 470-471.

chercher à penser : « On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui *doit* être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé ». ²¹⁶

En risquant cette hypothèse esquissée ici à grands traits, que nous reprendrons en conclusion, il semble qu'à la croisée des voies non dialectiques empruntées par Deleuze et Blanchot pour « penser le non-pensé de la pensée » se trouve précisément cette injonction : « il faut aller plus loin ». Une injonction prononcée au seuil de l'interruption de la pensée (non-pensé) en face de laquelle le philosophe préfère à l'évidence la précision à l'ambiguïté. C'est là, comme l'explique Bruno Tessarech dans *Deleuze, une vie, une œuvre*, le propre du travail du philosophe dont la volonté est toujours double : traduire le plus fidèlement en mots une pensée tout en étant compris. Une double volonté qui vient peut-être enfin éclairer le fait, ou plus prudemment l'idée que, pour le philosophe indissociable du professeur, il ne peut être question de penser le neutre sans chercher à en présenter une savante, voire pédagogique, détermination ontologique. C'est le « paradoxe de Deleuze », dont Rosset, à qui nous laissons encore une fois le dernier mot, a parfaitement su résumer la teneur :

La méthode de Deleuze emprunte à l'université sa rigueur, mais est au service d'une pensée qui n'est ni universitaire ni académique : précisément dans la mesure où elle n'est au service d'aucune pensée, d'aucun objectif, d'aucun thème particulier. Tel est ce qu'on pourrait (en s'inspirant des séries de paradoxes proposées dans *Logique du sens* : paradoxe de Carroll, paradoxe de Lacan, etc.) appeler le *paradoxe de Deleuze* : l'alliance du sens de la nuance, de la précision, de la distinction, avec l'absence de tout système où intégrer ces notions parfois un peu subtilement mais toujours justement distinguées. ²¹⁷

Après avoir tenté jusqu'ici d'explorer de la moins inadéquate manière possible ce qu'est le neutre dans l'écriture de Blanchot, puis dans l'ontologie de Deleuze, en tâchant de comprendre comment peut se dire son rapport (ou non-rapport) à la dialectique de Hegel, il est maintenant temps d'interroger – interrogation qui pourrait s'entendre comme revendication – la place qui lui revient dans l'histoire de la philosophie. En résumant tout d'abord la *façon* pour l'écrivain et le philosophe d'*aller plus loin* que la dialectique hégélienne, nous y reconnaitrons une *autre* dialectique, l'antilogie, à l'œuvre chez quelques *héros* de la littérature (tel Baltelby) et de la philosophie antique (tel Héraclite), qui suppose par suite une *autre* histoire pour la philosophie.

²¹⁶ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 59 (nous soulignons).

²¹⁷ C. ROSSET, N. DELON, S. E. ESPINOSA. *Faits divers* [...], p. 220-221.

CHAPITRE 3 – HISTOIRE ET DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE : UNE DIALECTIQUE NEUTRE

3.1 BLANCHOT ET DELEUZE : PLUS LOIN (QUE) LA DIALECTIQUE

♦ *Garder le silence, c'est ce qu'à notre insu, nous voulons tous, écrivant.*

L'Écriture du désastre

Le malheur de parler n'est pas de parler, mais de parler pour les autres, ou de représenter quelque chose.

Différence et répétition

Surplombant l'ensemble des intersections de leur pensée, la question que posent tous deux Blanchot et Deleuze en face de la dialectique – peut-on aller plus loin ? – ne paraît autre en fin de compte que celle de la possibilité du silence. Du silence type de l'interruption. Du silence de troisième type. Fort de son *innovation* logique – dominer le négatif en l'assimilant à l'identité – le système hégélien ne laisse entendre pour toute réponse à la question, où s'embrouillent dépassement et négation de la dialectique, qu'un intarissable (parce qu'ininterrompu) « Non » – on ne peut pas aller plus loin : plus loin que la dialectique il y a encore la dialectique –, et gonfle ainsi d'audace, sinon d'arrogance, toute volonté de prêter l'oreille à *autre chose*, à d'autres voix.

D'audace certainement, Deleuze n'en souffre pas le manque en *clamant* non seulement qu'on peut aller plus loin, mais que ce « Oui ! » (tout nietzschéen) résonne d'un impératif philosophique : il le faut ! Un appel à la résistance qui, en revanche, ne s'élève jamais qu'en murmures faibles des mots de Blanchot, tirant en vain vigueur de la réponse indécise de l'écrivain : ni non, ni oui : entre oui et non. « Je cherche un “il faut”, écrit-il dans *L'Écriture du désastre*, passif, usé par la patience. »¹

Dialectique (Hegel), antidialectique (Deleuze), adialectique (Blanchot) : la triade plairait par tant de simplicité, si, comme nous nous efforçons de le faire voir, la lecture attentive des auteurs et l'histoire de la dialectique ne la mettaient à ce point à l'épreuve. Afin de résister en effet à la séduisante rythmique de cette vieille (antique) danse en trois temps de la pensée, jouée en boucle dans l'adaptation moderne qui consacre le génie hégélien, il faut en repasser par la voi-e-x (la voie serait ainsi la voix faite stratégie) deleuzienne et blanchotienne pour

¹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980, p. 74 : « ♦ Accepter cette distinction : “il faut” et non “tu dois” – peut-être parce que la seconde formule s'adresse à un toi et que la première est une affirmation hors loi, sans légalité, une nécessité non nécessaire ; tout de même une affirmation ? une violence ? Je cherche un “il faut” passif, usé par la patience. »

tenter d'observer si elles se recoupent au point précis où se rencontre celle du maître (du jeu) dialecticien.

Deleuze et Blanchot parlent-ils donc d'une même voix pour percer l'étouffante parole de Hegel ? Quelles sont finalement ces voix pour lesquelles il n'est pas de dialogue sans risque et dont on pressentirait qu'elles ne sont pas même d'égale fréquence ?

3.1.1 Un, deux, Trois

Triade et danse à trois temps : la dialectique, qui pérennise la domination du troisième temps (domination par sursomption : le troisième terme conserve en les niant les deux premiers – terme final de la pensée qui la maintiendrait ainsi toujours en [sa] *phase terminale* –) se fait donc, comme nous l'avons déjà vu, le puissant instrument (ce rouleau compresseur logique) de l'Un. Et se revendiquer par l'écriture en face de l'Un, par une voix qui va du cri au silence, et dans cet ordre précis pour Deleuze, c'est de la manière la plus abstraite réussir à dire, même, ou surtout, en se taisant : deux.

Captif de la contradiction qui en exprime l'impossible durée, « deux » est l'objet du sauvetage. À son secours, Deleuze et Blanchot, et ce dernier dans une impatience bien moindre – fort (?) de la « patience propre au “poétique” »² –, font montre, en cherchant à éviter les dangers de la démonstration, d'une nouvelle logique qui substitue à sa négation dans la contradiction classique son affirmation dans le paradoxe. Mais le paradoxe du philosophe et de l'écrivain, s'il sert (encore qu'involontairement) un même combat, s'articule différemment. Car s'il réalise effectivement dans l'écriture de nos deux penseurs la conservation du « deux » hors de toute négation, c'est selon un principe (ou une « mécanique » – terme sans doute trop deleuzien pour Blanchot) à l'évidence teinté par une allégeance (faite de confiance ou de sensibilité) à différents langages (philosophique, littéraire).

² *Ibid.*, p. 126.

i. Paradoxe, passion et structure

Dans la philosophie deleuzienne d'abord, où il constitue, suivant la formule consacrée dans *Logique du sens*, la « *Passion de la pensée* »³, le paradoxe s'offre en opération logique alternative sur la base, ou le gage, de la réversibilité du « deux »⁴. Il porte la proposition d'une construction conceptuelle qui supporterait sans fondement (charpente sans fondation) le « deux » dans l'unité (dynamique) d'une structure duale.

Le « plan d'immanence », qui par son nom soulage l'expression « champ transcendantal » de toute équivoque, s'adjoignant ainsi la force d'une transcendance allégée de sa définition subjective, est, parmi la quantité de concepts deleuziens, exemplaire de ce type de structure. Quoiqu'il ait (ou bien parce qu'il a) « pour caractère d'aller en deux sens à la fois, et de rendre impossible une identification, mettant l'accent tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre de ces effets [...] »⁵, le paradoxe recèle dans la philosophie de Deleuze une portée heuristique dont Blanchot s'emploiera pour sa part à cultiver le défaut.

Repérable dans les concepts, la structure duale l'est possiblement aussi dans une certaine interprétation de l'accord, ou co-fonctionnement⁶, des influences intellectuelles qui ont guidé la réflexion du philosophe. Selon Frédéric Fruteau de Laclos, qui s'appuie notamment sur le travail de Vincent Descombes, l'habileté tacticienne dont fait preuve Deleuze pour sortir de la dialectique s'exprime dans la conjugaison originale, ou mieux dans la complémentarité construite, de deux philosophies *sympathiques* : le nietzschéisme et le bergsonisme. L'une et l'autre de ces inspirations, à la faveur d'une combinaison que Fruteau de Laclos qualifie de « double relais ou soutien croisé », apportent à Deleuze les moyens « [d'] échapper à des côtés différents du hégélianisme »⁷.

³ G. DELEUZE. *Logique du sens*, Collection Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1969, p. 92 (l'italique est de l'auteur) : « Les paradoxes ne sont des récréations que lorsqu'on les considère comme des initiatives de la pensée ; non pas quand on les considère comme la "*Passion de la pensée*" découvrant *ce qui ne peut être que pensé, ce qui ne peut être que parlé, qui est aussi bien l'ineffable et l'impensable, Vide mental, Aïon* [...] ». La force des paradoxes réside en ceci, qu'ils ne sont pas contradictoires, mais nous font assister à la genèse de la contradiction. Le principe de contradictoire s'applique au réel et au possible, mais non pas à l'impossible dont il dérive, c'est-à-dire aux paradoxes ou plutôt à ce que représentent les paradoxes. »

⁴ Il nous faut insister à nouveau ici sur la dette que nous devons à Pierre Montebello pour son excellente analyse des paradoxes et de leur fonctionnement dans la philosophie deleuzienne.

⁵ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 93.

⁶ *Ibid.*, p. 178. Aussi dans G. DELEUZE et C. PARNET. *Dialogues*, Paris : Flammarion, 1977, p. 84.

⁷ F. FRUTEAU DE LACLOS. « Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit », dans A. CHERNIAVSKY (dir.) et C. JAQUET (dir.). *L'art du portrait conceptuel : Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Série Les Anciens et les Modernes – Études de philosophie, 51, 1, Paris : Classiques Garnier, 2013, p. 121.

De Nietzsche d'abord, dont il fait du personnage, sinon de la caricature, le porte-voix de sa propre charge anti-hégélienne, il tire l'idée de forces actives dominantes (affirmation) et de forces réactives secondaires (négation) pour repenser, au profit des premières, leur rapport de contradiction. Mais puisque l'affirmation même de ce jeu de forces, qui résume l'originalité de *Nietzsche et la philosophie*, est une conséquence de l'opposition (une réaction) à Hegel, Fruteau de Laclos en déduit qu'à cette étape encore « le nietzschéisme de Deleuze est un hégélianisme »⁸. Ce n'est qu'avec le concours du bergsonisme que l'idée de forces, inspirée de la volonté de puissance nietzschéenne, se raffine et peut participer d'une réponse plus efficace (parce que moins réactive) à Hegel.

Le concept de mémoire chez Bergson va fournir aux forces actives, définies jusque-là par leur seule hétérogénéité, le « fondement » qui leur manquait en insistant sur le rapport entre elles : « Le temps ou la mémoire bergsonienne est le concept qui vient à la rescousse de la volonté de puissance qui affirme mais n'explique pas jusqu'au bout les relations entre les forces »⁹. En d'autres mots, soit dans le vocabulaire de *Différence et répétition*, la différence (multiplicité des forces d'origine nietzschéenne) échappe ainsi grâce au principe d'unité emprunté au temps bergsonien à la pure hétérogénéité que Hegel associait à la « belle-âme ».

La trajectoire de la conceptualisation de la différence deleuzienne, depuis la théorie des forces jusqu'à la thèse de leur communication¹⁰, apparaît ainsi entièrement contenue dans ce « tissage » de Nietzsche et de Bergson. Mais si là s'arrêtait le dialogue des maîtres, si la continuité bergsonienne prévalait en définitive sur la discontinuité nietzschéenne, la philosophie deleuzienne ne demeurerait-elle pas encore un hégélianisme ? À la toute fin, se demande Fruteau de Laclos, « [le] dernier mot de Deleuze est-il bergsonien, c'est-à-dire hégélien ? »¹¹ La réponse est non. Le dernier mot, Deleuze l'accorde à Nietzsche puisque ce sont *in fine* les différences qui l'emporteront sur leur propre unité, ou qui emporteront leur propre unité. « C'est l'Un-Tout qui s'efface devant les différences »¹². C'est, autrement dit, le fondement des différences, comme tout principe d'unité, qui s'expose enfin comme un produit de celles-ci, une image négative de celles-ci, et qui, conséquemment, s'effondre. Conformément au mot de Deleuze, inspiré encore une fois de Nietzsche, que l'on peut aussi lire chez Blanchot : il y a « effondrement » du fondement, qui devient ainsi fond sans fond ou

⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰ G. DELEUZE. *Différence et répétition*, Épiphanée, Paris : PUF, 1993, p. 308 : « La communication des forces » y est notamment qualifiée en termes bergsoniens de « coexistence dans la durée ».

¹¹ F. FRUTEAU DE LACLOS. « Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit [...] », p. 119.

¹² *Ibid.*, p. 120.

encore « le fond qui remonte »¹³. À cette dernière étape de la dynamique dépliée du duo Nietzsche et Bergson, où la différence se présente triomphante de toute unité, où elle se fait elle-même « l'ultime unité »¹⁴, Deleuze se délivre de même de Hegel. Ainsi se synthétise l'analyse de Fruteau de Laclos dans son chapitre *Le Hegel que Deleuze n'a jamais écrit* : « [Le] circuit fulgurant formé par Bergson et Nietzsche [...] permet à Deleuze de ne pas reproduire le hégélianisme, mais de le faire apparaître comme le produit, dérivé et négatif, d'un jeu plus profond de différences pures »¹⁵.

ii. Paradoxe, fascination et usure

La contribution de Nietzsche et de Bergson à la philosophie de la différence semble éloignée par son caractère double, son va-et-vient quasi dialectique, de celle de cet autre duo de philosophes que Françoise Collin identifiait de son côté à la source de la pensée blanchotienne. Foucault et Derrida, au contraire des penseurs de la Volonté de puissance et de la Durée créatrice, sont en effet principalement réunis par leur incompatibilité. La coupure sauvage de l'évènement foucaldien, si elle voisine dans l'écriture de Blanchot le report incessant de la différence derridienne, ne s'y trouve cependant jamais mêlée, rébarbative par sa nature, par sa sauvagerie, à tout apport conceptuel : le non-sens de l'évènement ne se bonifie de rien. Dans la définition du neutre, l'évènement et la différence ne s'agencent en aucun « circuit fulgurant » : c'est l'ambiguïté et l'alternance qui déterminent leur rapport. Entre destination nulle (évènement) et destination vainement anticipée (différence), le neutre retire dans l'écriture jusqu'au pouvoir de décider s'il est véritablement objet impossible pour la pensée ou seulement en (éternelle) attente d'être atteint par elle. Le neutre ne laisse autrement jamais savoir si la promesse de sa rencontre est la nôtre ou la sienne.

Le paradoxe que porte l'écriture (du) neutre n'a plus dans ces conditions pour la pensée la violence créatrice d'une « Passion », mais tout au plus celle, anémiée, et anémiant, d'une fascination. Toutes deux, passion et fascination, évoquent la soumission à une « puissance immaîtrisée »¹⁶, celle de la négativité qui est interruption pour la pensée, mais la première seulement soutient encore l'ambition du paradoxe de dire, de « montrer » : « [La] puissance

¹³ G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 44. Aussi, G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 303.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹⁵ F. FRUTEAU DE LACLOS. « Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit [...] », p. 116.

¹⁶ A. DELMOTTE-HALTER. « Pensée de l'image et théorie de la représentation chez Maurice Blanchot : à partir de L'Espace Littéraire », *La Revue des ressources.org*, 7 mai 2014.

du paradoxe [...] consiste [...] à montrer que le sens prend toujours les deux sens à la fois, les deux directions à la fois »¹⁷.

Chez Blanchot, le « deux » ne trouve pas refuge dans un concept qui miserait tout sur sa réversibilité, un paradoxe pour dire les deux sens à la fois, mais dans l'ambiguïté de la décision, de l'intention même de le placer à l'abri de l'Un, soit du péril dialectique. Pour les distinguer, on dira que la fascination blanchotienne est la passion de la pensée qui hésite à devoir, comme à pouvoir, dire ; elle est ce qui reste de la passion quand la négativité a saisi jusqu'à la volonté, comme à la possibilité, de « construire », la « passion sans but »¹⁸ : « La passion de la pensée n'est pas la construction qui s'arcboute sur la négativité elle-même, elle est la négativité en surplus d'elle-même »¹⁹. Le neutre, ou « négativité en surplus », est, tel qu'on peut le lire dans le roman *Celui qui ne m'accompagnait pas*, « extraordinairement dépourvu d'intention »²⁰. On n'en peut rien faire. Il ne préserve ainsi le « deux » qu'en tant qu'il est la ruine de l'intention. Une intention qui vacille-oscille entre deux exigences, dire (dialectique) et se taire (non dialectique), et qui, par ce double mouvement, résume l'acte d'écrire à celui de « se dédire » – ou préférant ici l'ancienne orthographe qui suggère la multiplicité du discours : « se desdire ».

Blanchot écrit dans *L'Écriture du désastre* :

[II] faut toujours qu'il y ait au moins deux langages ou deux exigences, l'une dialectique, l'autre non dialectique, l'une où la négativité est la tâche, l'autre où le neutre tranche sur l'être et le non-être, de même qu'il faudrait à la fois être le sujet libre et parlant et disparaître comme le patient-passif que traverse le mourir et qui ne se montre pas.²¹

Quelques-uns des commentateurs blanchotiens ont fort habilement décrit cette ambiguïté caractéristique, soit ce double discours indistinct qui se fait pratique d'écriture distinctive, en proposant, à l'exemple du commenté, de nouveaux mots – par exemple : écrire et excrire (Christophe Bident) ou écriture dé-scriptive (Philippe Fries) – ou encore rappelant ceux de

¹⁷ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 94.

¹⁸ M. BLANCHOT. *La Part du feu*, Paris : Gallimard, 1972, p. 332.

¹⁹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 308.

²⁰ M. BLANCHOT. *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Collection L'Imaginaire 300, Paris : Gallimard, 1993, p. 17.

²¹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 38.

Foucault qui relevait chez l'écrivain « une parole qui est indissociablement écho et dénégation »²².

La définition, voire la théorisation, de cette parole « plurielle » qui se redouble (écho) pour s'effacer (dénégation), dont les exigences contraires s'imposeront peu à peu à l'esprit de Blanchot, est particulièrement explicite dans un passage de la dernière des dix lettres qu'il envoie à Bataille entre le 9 juin 1958 (ou 1959) et le 24 janvier 1962 :

Pour ma part, je vois bien, je vois mieux depuis quelque temps, à quel double mouvement il me faut toujours répondre, nécessaires tous deux et cependant inconciliables. L'un (pour m'exprimer d'une manière extrêmement grossière et simplificatrice) est la passion, la réalisation et la parole du tout dans l'accomplissement dialectique ; l'autre est essentiellement non-dialectique, ne se soucie pas du tout de l'unité et ne tend pas au pouvoir (au possible). A ce double mouvement répond un double langage et, pour tout langage, une double gravité : l'un en parole d'affrontement, d'opposition et de négation afin de réduire tout opposé et que s'affirme à la fin la vérité dans son ensemble comme égalité silencieuse (par où passe l'exigence de la pensée). Mais l'autre est parole qui parle avant tout, et en dehors de tout, parole toujours première, sans concordance, sans confrontation et prête à accueillir l'inconnu, l'étranger (par où passe l'exigence poétique). L'un *nomme* le possible et veut le possible. L'autre *répond* à l'impossible. Entre ces deux mouvements à la fois nécessaires et incompatibles, il y a une constante tension, souvent très difficile à soutenir et, en vérité, insoutenable. Mais l'on ne peut pas renoncer, de parti pris, à l'un ou à l'autre, ni à la recherche sans mesure qu'exigent des hommes leur nécessité et la nécessité d'unir l'incompatible.²³

Le travail de l'écrivain du neutre, auquel Philippe Fries consacre un ouvrage, est manifestement tout autant traversé de « l'exigence poétique » (non dialectique) que de « l'exigence de la pensée » (dialectique). Dans la critique littéraire, et plus encore dans la théorie de la littérature, Blanchot tire sans contredit parti des ressources de la « parole dialectique ». Mais ce qui semble ne concerner naturellement que la part critique ou théorique de l'œuvre doit être davantage compris comme effet, plus ou moins visible, du paradoxe qui seul donne consistance à son ensemble. Fries explique ainsi le « programme » paradoxal de l'œuvre blanchotienne, en fonction duquel sont sciemment exploitées les stratégies du développement dialectique :

²² M. FOUCAULT. *La pensée du dehors*, cité par B. CLÉMENT. « Le deux, le dialogue ; l'entretien, l'infini », dans É. HOPPENOT (dir.) et D. RABATÉ (dir.). *Maurice Blanchot*, Cahiers de l'Herne 107, Paris : L'Herne, 2014, p. 290.

²³ G. BATAILLE, M. BLANCHOT et M. SURYA. *Choix de lettres : 1917-1962*, Les cahiers de la NRF, Paris : Gallimard, 1997, p. 595-596 (l'italique est de l'auteur).

Blanchot annonce ici un programme, celui d'une ouverture du discours à la *discontinuité essentielle*, qui roule sur un paradoxe : Blanchot fait encore usage du discours pour énoncer et dénoncer le postulat de l'unité de l'être sur lequel se fonde le discours. Nous retrouvons ici, en effet, tous les moyens dont dispose la pensée discursive pour argumenter : démonstration, analyse, exemples, enchaînement des idées, récapitulations...²⁴

Non moins que la voix critique, la voix fictionnelle – trois romans et plusieurs récits, dont la classification continue de diviser les spécialistes²⁵ – est le produit de la double exigence (non dialectique, dialectique) qui articule le paradoxe de l'œuvre. Dans *Reconnaisances : Antelme, Blanchot, Deleuze*, Christophe Bident, qui convie à renverser la lecture dominante du parcours littéraire de Blanchot suivant laquelle la fiction n'est qu'une parenthèse rapidement refermée dans la carrière du « chroniqueur littéraire », rapproche jusqu'à les confondre les deux voix en précisant que « la fonction critique [de l'œuvre] n'a jamais été que de doubler la création fictionnelle, de l'ombrer, d'en traquer les méandres, d'en défaire pour mieux en assurer l'identité »²⁶. Fiction et critique parleraient ainsi d'une même voix : une double voix traversée d'une double exigence, sans pour autant qu'on puisse lire une parfaite correspondance entre les deux premières et les deux dernières.

Présentes dès les débuts de la production littéraire dans les années 1940 – *Thomas l'obscur* paraît en 1941 et *Comment la littérature est-elle possible ?* paraît en 1942 –, les deux voix (fiction et critique) vont toutefois brusquement disparaître une vingtaine d'années plus tard. « [Les] deux versants visibles de cette œuvre, ou rendus visibles et lisibles comme tels, naissent et s'épuisent en même temps »²⁷. Après donc avoir émergé conjointement, elles se tarissent de la même manière, confirmant la dualité initiale de l'écriture du neutre ; la dynamique de redoublement des « deux versants » de l'œuvre.

C'est en 1962, rappelle Bident, soit l'année de la parution de *L'Attente*, *L'Oubli*, et, il peut être intéressant de le mentionner, celle aussi de la dernière lettre à Bataille que nous citons

²⁴ P. FRIES. *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, Collection Critiques littéraires, Paris : Harmattan, 1999, p. 64 (l'italique est de l'auteur).

²⁵ Les trois romans : *Thomas l'obscur* (1941), *Aminadab* (1942), *Le Très-Haut* (1948). Les récits : *L'Arrêt de mort* (1948), la nouvelle version de *Thomas l'obscur* (1950), *Au moment voulu* (1951), *Celui qui ne m'accompagnait pas* (1953), *Le Dernier homme* (1957), *La Folie du jour* (1973). La liste des récits inclut souvent aussi, à titre de dernier récit, *L'instant de ma mort* (1994). Au sujet des différentes écoles de pensée autour de cette classification : A. PHILIPPE. « Le roman est le récit », dans A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot entre roman et récit*, Résonances de Maurice Blanchot, Nanterre : Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

²⁶ C. BIDENT. *Reconnaisances : Antelme, Blanchot, Deleuze*, Petite bibliothèque des idées, Paris : Calmann-Lévy, 2003, p. 101.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

à l'instant, que s'opère un tournant stylistique majeur. C'est à ce moment en effet que les deux voix se taisent, mais seulement au sens où elles se fondent désormais en une nouvelle forme qui en concentre la dualité : le fragmentaire. « L'interruption des deux voies de la parole a été simultanée et prolongée par un mode d'écriture fragmentaire qui les a toutes deux reprises, affrontées et reconnues »²⁸. Et si les voix, et en particulier la voix critique, semblent s'imposer à nouveau à partir de 1970, c'est en raison, comme le fait encore remarquer Bident, « d'une chronologie [qui] agit comme un trompe-l'œil »²⁹. Les ouvrages les plus marquants de cette époque, notamment *L'Entretien infini* (1969), grâce auquel par ailleurs Blanchot voit s'agrandir son cercle de lecteurs, rassemblent des textes (des chroniques pour la *Nouvelle Revue Française* entre 1953 et 1965 dans ce cas-ci) déjà publiés par le passé. Recoupant donc les deux voix de l'écriture par lesquelles se construit d'abord l'œuvre au cours des décennies 40 et 50, le style fragmentaire récupère pour la suite les deux exigences sous la tension « insoutenable » desquelles s'inscriront enfin, rétrospectivement, tous les écrits blanchotiens.

Par lui seul, par le silence des « blancs » qu'il hisse (au moins) à l'égal des fragments qui les bordent, le style fragmentaire réunit mieux qu'aucun autre, dans l'échec de leur rencontre, le langage (continu) de la dialectique et celui (discontinu) de la non-dialectique. Tant et si bien du reste, qu'après s'être substitué aux deux voix initiales de l'écriture, il se substituera pour ainsi dire aux deux exigences sous le terme « d'exigence fragmentaire »³⁰. L'image *a priori* contre-intuitive que propose Fries à la suite de Blanchot pour illustrer les deux mouvements indissociables de la pensée dont témoignent ces langages « étrangers » l'un à l'autre, c'est-à-dire les « deux types de discours concurrents » nommés aussi « langage

²⁸ *Ibid.*, p. 101.

²⁹ *Ibid.*, p. 93. Outre les « sommes critiques » qui regroupent des textes « déjà anciens », Bident inclut également dans cette chronologie « trompeuse » les écrits politiques, c'est-à-dire « les tracts, affiches, bulletins, articles et autres lettres ouvertes de 1968 » puisqu'ils sont de l'ordre, note-t-il, d'une « écriture politique anonyme ». Il faut préciser que cette interprétation de la chronologie des œuvres participe d'une perspective « évolutionniste » qui, de l'avis de certains commentateurs, passe sous silence d'importantes nuances. C'est le point de vue notamment de Gary D. Mole qui, dans sa contribution à l'ouvrage collectif, *Maurice Blanchot, entre roman et récit*, publié sous la direction d'Alain Milon, considère notamment que la publication du récit tardif, *L'instant de ma mort*, en 1994, remet à elle seule en question la thèse de la disparition du récit 30 ans plus tôt : « La publication inattendue de *L'instant de ma mort* en 1994 n'a fait que bousculer davantage la certitude catégorique, catégorisante, déjà douteuse, que *L'Attente, l'oubli* avait été le dernier récit [...] ». G. D. MOLE. « Le dernier entretien : la pensée épuisée et l'épuisement du sujet », dans A. MILON (dir.), *Maurice Blanchot entre roman et récit* [...], p. 175.

³⁰ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 229 : « La parole où se révèle l'exigence du fragmentaire, parole non suffisante, mais non par insuffisance, non achevée (parce qu'étrangère à la catégorie de l'accomplissement), ne contredit pas le tout [...] ». Aussi, dans *L'Écriture du désastre*, p. 100 : « ♦ L'exigence fragmentaire fait signe au Système qu'elle congédie (comme elle congédie en principe le moi auteur) sans cesser de le rendre présent, ainsi que, dans l'alternative, l'autre terme ne peut tout à fait oublier le premier terme dont il a besoin pour s'y substituer [...] ».

sphérique » et « littérature de fragment »³¹, est celle du cercle. L'écriture du neutre ne quitterait pas ce circuit fermé, figure typique de l'accomplissement dialectique, seulement, elle ne cesserait de le parcourir dans les deux sens³² : avançant et reculant tour à tour, valse hésitante, en traçant maints arcs de pensée qui ne se referment pas, ne se complètent pas. La collection des courbes ainsi dessinées par ces allers et retours, énième façon de parler de l'œuvre de Blanchot, exposerait autrement l'ensemble des circonvolutions d'une unique question, qui est celle des limites mêmes du cercle dialectique, de sa violabilité : est-il possible, usant sa périphérie « en allant deux sens à la fois », de corrompre la régularité du cercle, pour en arrêter, ne serait-ce qu'un instant, un instant qui serait la suspension du temps, le mouvement perpétuel ?

Les interlocuteurs fatigués de *L'Entretien infini* discutent des soucis que soulève cette difficile question de l'interruption propre à la « rupture du cercle » :

La difficulté serait la suivante. Ce n'est pas une simple interruption de fait, même si elle s'est proposée au début comme accidentelle ; elle a, et au fond elle a toujours eu, un certain caractère obligatoire ; obligation, il est vrai, très discrète et qui ne s'impose pas. Il reste qu'elle demande à être respectée à cause même de sa discrétion. Une sorte d'interdit s'affirme par là, sans que l'on sache si la défense de l'interdiction ne travestit pas déjà, en l'édicant, le pur arrêt. Cela est déjà un souci. Mais en voici un autre : cette interruption qui n'est peut-être qu'un antique accident, qui a cependant un certain caractère obligatoire et qui porte, d'une manière énigmatique, l'interdit, se présente elle aussi comme interdite, une exception regrettable, une brèche ouverte dans le cercle, et sans doute appartient-elle encore nécessairement à la règle, fût-ce à titre d'anomalie, anomalie hypocrite – comment s'exprimer autrement sans se frapper soi-même d'interdit ? –, mais il se rend compte que, malgré cette légitimation, elle n'en continue pas moins et chaque fois depuis toujours, à tomber hors de la règle qui la tient cependant à l'intérieur de son champ d'action. Le pur arrêt, l'arrêt qui interdit, de telle sorte qu'intervienne, par une décision non arrêtée, le temps de l'entre-dire³³.

Le souci persistera : il ne sera jamais certain qu'usant du cercle en ses deux directions – la dialectique y progressant puis rebroussant chemin dans l'incertitude de parvenir à s'égarer elle-même – celui-ci s'ouvre enfin en une nouvelle direction. « L'entre-dire », entre dire et

³¹ P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 61. Blanchot évoque le langage « sphérique » au premier chapitre de *L'Entretien infini*, p. 6 : « Mais ce qui est frappant, et compréhensible aussi, c'est que les solutions sont cherchées dans les deux directions opposées. L'une comporte l'exigence d'une continuité absolue et d'un langage qu'on pourrait dire sphérique (comme Parménide le premier en proposa la formule). L'autre comporte l'exigence d'une discontinuité plus ou moins radicale, celle d'une littérature de fragment [...] ».

³² *Ibid.*, p. 94.

³³ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. XXVI.

se taire, est cette troisième direction inconnue que prend la parole dialectique, épuisée, évidée, pour faire entendre un silence autre que celui de sa négation : pour se taire, parlant.

Ainsi, de la géométrie à la logique, l'indécidable ouverture du cercle figure l'affirmation, ou plus justement l'attente, du tiers exclu, cette troisième option dont l'exclusion fait loi en regard de la logique classique. Il n'aura en somme jamais été question d'en finir avec la dialectique (aspiration de l'anti-hégélien), mais plutôt d'en soutenir l'exigence à la manière d'un détour incontournable afin que, par l'écriture, à travers les styles et au-delà des limites du Livre, s'espère (sans jamais grande conviction) sa ruineuse défaillance :

Or, il se pourrait qu'écrire exige l'abandon de tous ces principes, soit la fin et aussi l'achèvement de tout ce qui garantit notre culture, non pas pour revenir idylliquement en arrière, mais plutôt pour aller au-delà, c'est-à-dire jusqu'à la limite, afin de tenter de rompre le cercle, le cercle de tous les cercles.³⁴

3.1.2 Une métaphysique à plat

i. Jusque dans le mot

L'ambiguïté blanchotienne, clé de l'usure-rupture du cercle, ne se découvre aussi sensible dans le style fragmentaire que parce qu'elle est sitôt portée par lui au sein de la plus petite unité de l'écriture : l'unité linguistique : le mot. Dans sa tentative « d'unir l'incompatible » (parler et se taire en même temps), l'écriture de Blanchot ne s'approche le plus efficacement de son but à demi-tu que lorsque l'identité du mot s'estompe, au moment même où elle promet de se préciser, pour n'être plus que question. Ce à quoi œuvrent tous les écrits, dans leur entretien infini, mais qu'accomplit en lui-même le fragmentaire en réussissant le mieux à rendre « la rature [...] contemporaine de l'écriture »³⁵. C'est la raison pour laquelle, on peut le supposer, il dominera dans la dernière et plus longue partie de la production blanchotienne (pour ce qui est des ouvrages écrits après les années 1960 jusqu'à la mort de Blanchot en 2003).

L'affrontement silencieux à la dialectique, comme aux figures complices de l'identité que sont la métaphysique et l'ontologie, ne bat son plein que lorsque l'ambiguïté a raison par

³⁴ *Ibid.*, p. VII.

³⁵ F. COLLIN. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Le Chemin, Paris : Gallimard, 1971, p. 191.

avance de l'unité du mot, sorte de dernier bastion de l'identité dont l'escarpe aurait été minée avant même que cette dernière ne s'y soit retranchée. Car en son unité, soit par l'identité qu'il pose, le mot postule de même celle de l'être, et s'alourdit ainsi chaque fois d'une charge métaphysique, case départ de la dialectique classique, qui transforme en guerre d'*usure* la tâche de l'en délester.

Il n'existe pas un mot qui n'actualise tout entier le pouvoir d'identification propre au langage. « Le langage implique une métaphysique, la métaphysique », d'où, rappelle Blanchot, la défiance de Nietzsche à l'endroit du langage. Le langage est déclaré inséparable du postulat ontologique de l'unité de l'être [...]. L'ontologie, la dialectique, la problématique de la vérité s'enracinent dans chacun des mots [...]. Blanchot disqualifie non pas un certain langage, mais le langage, dont il use encore, et qu'il s'efforce d'user. Blanchot joue à confondre l'usage et l'usure.³⁶

Pour Blanchot donc, s'affranchir de la dialectique est en même temps, sinon plutôt, s'affranchir de la métaphysique, et il n'est d'espoir, même forcément déçu, d'y parvenir que si le mot est encore et encore fragilisé, le sens qu'il s'évertue à fixer, usé : « ♦ Écrire peut avoir au moins ce sens : user les erreurs. Parler les propage, les dissémine en faisant croire à une vérité... »³⁷. Tout, et partant la métaphysique, est ainsi affaire de mots, répète sans le dire Blanchot, qui cite Valéry pour réaffirmer *après tout* l'autorité de ceux-ci sur celle-là : « toute métaphysique résulte d'un mauvais usage des mots »³⁸. Il est une manière d'écrire, une *moins mauvaise* pratique des mots, qui conjure la métaphysique à même ce qui la convoque, en entretenant, en soignant, une ambiguïté qui perd l'assurance du sens et, avec elle, la prétention à toute théorie.

♦ Et encore un mot : ne faut-il pas en finir avec le théorique dans la mesure où celui-ci serait ce qui n'en finit pas, dans la mesure aussi où toutes les théories, si différentes soient-elles, s'échangent sans cesse, distinctes seulement par l'écriture qui les porte et échappe alors aux théories qui prétendent décider d'elle ?³⁹

L'écriture du neutre, la quête du neutre, est cette pratique qui s'*efforce* de ne pouvoir soutenir aucune théorie, d'en échapper de faiblesse le titre, se gardant bien tout autant de ne faire de

³⁶ P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 80-81.

³⁷ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 22.

³⁸ Citation de Paul Valéry par Blanchot dans *Notre campagne clandestine*. M. BLANCHOT. « Notre campagne clandestine », dans É. HOPPENOT (dir.), et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, p. 424.

³⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 128.

l'ambiguïté jamais plus qu'une fragile préférence méthodologique (« ♦ N'étant en quête ni du lieu, ni de la formule »⁴⁰). Nul « combat théorique »⁴¹ chez Blanchot, « fût-ce contre une forme de violence », à laquelle s'identifie sans peine la dialectique, et la métaphysique qui l'accompagne, mais plutôt la stricte hypothèse relançant la recherche d'un langage adialectique (donc amétaphysique) : un langage concret (?) fait de mots au sens absent.

Mais de quoi parle-t-on ? Le sens absent auquel aspirent les mots blanchotiens n'est pas à confondre avec une absence de sens. Il ne s'agit pas de mots seulement « vidés » de leur sens, dont la fonction de représentation aurait simplement été déjouée, neutralisée. Il s'agit plutôt de mots préparés, *formés* par l'écriture, à un accueil, celui d'un sens dont l'absence est (aussi) définie positivement :

♦ Écrire, « former » dans l'informel un sens absent (non pas absence de sens, ni sens qui manquerait ou potentiel ou latent). Écrire, c'est peut-être amener à la surface quelque chose comme du sens absent, accueillir la poussée passive qui n'est pas encore la pensée, étant déjà le désastre de la pensée [...]. Un sens absent maintiendrait « l'affirmation de la poussée » au-delà de la perte [...].⁴²

Il y a bien quelque chose, nommé à défaut de mieux, ou à défaut de pire, « sens absent », et que le mot, unité signifiante, ne cesse nécessairement de recouvrir de son propre sens : de faire taire, parlant. C'est là le « tourment du langage », peut-on lire dans l'une des plus belles et difficiles phrases de *La littérature ou le droit à la mort* : « Le tourment du langage est ce qu'il manque par la nécessité où il est d'en être le manque. Il ne peut même pas le nommer »⁴³. Pour recouvrer ainsi ce qu'il manque, il ne suffit pas pour le langage de retirer le sens ou, solution plus radicale, d'écarter les mots eux-mêmes, en commençant par ceux qui s'en trouvent les plus chargés :

♦ Les mots à écarter à cause de leur surcharge théorique : signifiant, symbolique, texte, textuel, puis être, puis finalement tous les mots, ce qui ne suffirait pas, car les mots ne pouvant être constitués en totalité, l'infini qui les traverse ne saurait se laisser surprendre par une opération de retrait – irréductible par sa réduction.⁴⁴

Une seconde négation (retrait du sens dans le langage) n'est pas suffisante pour en corriger une première (négation du sens absent par le langage). Une double négation, comme celle

⁴⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁴¹ *Ibid.*, p. 122.

⁴² *Ibid.*, p. 71.

⁴³ M. BLANCHOT. *L'Espace littéraire*, Folio-essais 89, Paris : Gallimard, 1988, p. 329.

⁴⁴ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 138.

que formalise le principe de non-contradiction – A n'est pas non-A – et qui trace la voie royale de la dialectique, échoue à retrouver l'identité (même celle, problématique, du sens absent) en niant sa négation. « L'opération de retrait » à laquelle se livre le langage en retournant sa puissance de négation contre elle-même n'est en somme jamais assez. D'abord parce que, comme Blanchot l'a maintes fois écrit, sous le thème notamment de la passivité, cette puissance est inépuisable : « ♦ Ce qui est étrange : c'est que la passivité n'est jamais assez passive : c'est en cela qu'on peut parler d'un infini [...] »⁴⁵. Mais bien davantage parce que le sens absent, l'infini du sens, à la recherche duquel elle s'emploie désormais, n'est pas la négativité essentialisée (retour de l'unité), c'est-à-dire le néant de sens, que peut signifier autrement l'*absence de sens*. Il y a une positivité du sens absent (*l'affirmation d'une poussée*), qui demeure irréductible à la puissance négatrice du langage. Là où l'écriture du neutre continue de le chercher, ce n'est pas seulement et vainement au bout de la négation (« ♦ N'étant en quête ni du lieu, ni de la formule », citons-nous plus tôt), mais bien aussi dans la positivité du langage, c'est-à-dire à même sa matérialité. L'accueil du neutre n'est pas le simple fait de mots désempis de leur sens, mais plutôt celui, jamais définitivement accompli, de mots dont pourrait enfin s'affirmer la seule réalité matérielle, la seule vérité empirique : rythme, poids, trace...

Tout ce qui est physique joue le premier rôle : le rythme, le poids, la masse, la figure, et puis le papier sur lequel on écrit, la trace de l'encre, le livre. Oui, par bonheur, le langage est une chose : c'est la chose écrite, un morceau d'écorce, un éclat de roche, un fragment d'argile où subsiste la réalité de la terre [...].⁴⁶

Le neutre (le sens absent) ne s'écrit donc pas à proprement parler en des mots au sens nié, mais plus fondamentalement en des mots à la matérialité affirmée (sentie). Il ne s'écrit pas en un langage nostalgique, désireux de récupérer *ce qu'il manque* toujours (le sens absent comme origine fantasmée), mais de se faire lui-même, en tant qu'il *est une chose*, ce qui est toujours manqué. (Quels efforts, aurions-nous envie de dire, pour éviter l'expression hégélienne *certitude sensible*!). Le neutre est en cela encore une fois pure expérience (*accueil de la poussée*) du langage : un langage concret qui, par sa matérialité, parle en des mots au sens absent, qui ne disent plus rien, rien que l'infini qui les traverse. Pareil usage du langage, qui se *forme* (et s'*informe*) uniquement à l'épreuve de son propre silence, court-circuitant la pensée, est l'exigeante traduction de l'exemption (?) littéraire du règne de l'identité, d'où la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁶ M. BLANCHOT. *La Part du feu* [...], p. 330.

métaphysique et la dialectique tirent autorité. Il donne à voir l'esquive par laquelle la littérature se soustrait à l'identité : une première fois comme produit de la négation – la négation ne travaille plus au profit de l'identité puisqu'elle se retourne contre elle-même – et une seconde fois comme finalité de la négation – la négation ne peut achever sa course naturelle dans la négativité absolue, sous laquelle renaît l'identité, puisqu'elle bute sur la positivité du langage. Parce qu'elle est une exception à la règle (de l'identité), la littérature est ainsi dite désastreuse, d'un désastre qui ruine les polarités dont dépend toute opposition, tout combat, et donc toute lutte dialectique :

◆ Le trait du désastre : le triomphe, la gloire ne lui sont pas opposés, ils ne lui appartiennent pas non plus, malgré le lieu commun qui prévoit dans le sommet déjà le déclin ; il n'a pas de contraire et il n'est pas non plus le Simple. (De là que rien ne lui soit plus étranger que la dialectique, serait-elle réduite à son moment destructeur).⁴⁷

ii. Jusque dans le concept

Le sort de la dialectique ne relève pas moins chez le philosophe que chez l'écrivain des efforts de corruption de la plus petite unité. Celle-ci, toutefois, n'est plus le mot, plus petite unité linguistique désencombrée de sa chape métaphysique par l'ambiguïté, mais le concept, plus petite unité sémantique⁴⁸, qui, lui, en négociera la pesanteur. En effet, en place du *désastre* (blanchotien) qui en sape toute prétention, le concept (deleuzien) porte à même sa redéfinition (dynamique) la possibilité d'une théorie métaphysique radicalement nouvelle : radicalement *allégée*.

L'immanence absolue, concept par lequel Deleuze définit la règle de production de tout concept, prête certes à une lecture métaphysique, mais dans la mesure où elle force d'abord à redéfinir (en s'y substituant ou, mieux peut-être, en s'y adossant) la transcendance. Si « métaphysique deleuzienne » il y a, si l'on tient à utiliser ce terme *théoriquement surchargé* comme le dirait Blanchot – après tout, « [que] l'on soit d'accord ou non avec Deleuze, comme l'écrivait Lambros Couloubaritsis, il nous permet de repenser d'une nouvelle façon

⁴⁷ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 63.

⁴⁸ P. MANIGLIER. « Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie », *Les Temps Modernes* 682, n° 1 (2015), p. 99 : « Si Deleuze s'est fondé à reconnaître dans le "concept" l'élément propre de la philosophie, c'est sans doute parce que celui-ci est effectivement l'élément sémantique élémentaire : il s'agit de redéfinir le sens de certains termes, de faire jouer l'une sur l'autre les frontières sémantiques de certains énoncés, de sorte qu'ils ménagent une évidence qui semblait particulièrement invraisemblable. »

le statut même de la métaphysique »⁴⁹ –, ce n'est qu'en un sens restreint, et « énigmatique », dont les critiques, à l'avant-poste desquels se trouvent sans surprise les empiristes, feront à bon droit leur cible de prédilection. Telle serait bien, selon Arnaud Villani, la métaphysique d'un philosophe qui avouait fameusement dans *Dialogues*, comme une amusante provocation, se sentir « pur métaphysicien » : « [Cette] métaphysique est énigmatique : elle évoque l'univocité de l'être, le transcendant et le transcendantal, mais elle ne cesse de se recentrer sur une immanence qui tient ferme sur son principe »⁵⁰.

D'un point de vue empiriste cependant, quand bien même l'immanence *tiendrait ferme sur son principe*, elle ne demeure en réalité qu'un artifice conceptuel, dont la puissance d'énigme constituerait l'habile déguisement de la fragilité théorique. Pour Stéphane Madelrieux, Deleuze – ce « pur métaphysicien » qui affirmait en outre, et en dépit de l'apparente contradiction, s'être « toujours senti empiriste »⁵¹ – propose un concept d'immanence qui reproduit, plutôt que réinvente, une métaphysique traditionnelle. La relation « tout à fait spéciale et forcément paradoxale »⁵² de l'empirisme et de la métaphysique que tente de nouer le concept (d'immanence), et qui est typique d'une philosophie dont l'ambition est de « se battre sur un double front »⁵³ (empirique-métaphysique, immanence-transcendance), consiste en fait en une version renouvelée de la métaphysique platonicienne ; en un « platonisme subtil »⁵⁴. Empirisme et métaphysique ne se renversent pas l'un en l'autre comme le suppose l'immanence absolue : l'empirisme échoue en définitive à résorber la métaphysique dans la pureté de son principe (autogenèse). Que l'empirisme se dise transcendantal est en somme irrecevable pour les empiristes (les plus puristes, du moins), qui n'y voient qu'une juxtaposition forcée, assemblage à jamais hétérogène, de deux entités : « L'immanence est le nom d'un rapport : rapport entre deux entités, la première métaphysique et la seconde empirique, telle que la première n'existe pas hors de la seconde

⁴⁹ L. COULOUBARITSIS. « Sources et enjeux philosophiques de la pratique de la différence », dans J.-F. MATTÉI (dir.). *Philosopher en français : langue de la philosophie et langue nationale*, 1^{re} éd. Quadrige/PUF 324, Paris : Quadrige/PUF, 2001, p. 279.

⁵⁰ A. VILLANI. « Deleuze et l'anomalie métaphysique », dans É. ALLIEZ (dir.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique : rencontres internationales, Rio de Janeiro, São Paulo, 10-14 juin 1996*, Colégio internacional de estudos filosoficos transdisciplinares, Collection Les empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998, p. 43-44.

⁵¹ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, Coll. Paradoxe, Paris : Éditions de Minuit, 2003, p. 284-285.

⁵² S. MADELRIEUX. « Le platonisme aplati de Gilles Deleuze », *Philosophie* 97, n° 2 (2008), p. 52.

⁵³ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 51. Stéphane Madelrieux rejoindrait ainsi la critique d'Alain Badiou selon laquelle « [au] fond, le deleuzisme est un platonisme ré-accréé. » A. BADIOU. *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris : Hachette, 1997, p. 42.

tout en s'en distinguant par nature »⁵⁵. Ainsi, dans la philosophie deleuzienne, telle que la présente Madelrieux, ces deux entités (métaphysique et empirique) sont « ontologiquement deux, mais numériquement une » : en principe une, mais *au fond*, deux. La persistance d'un dualisme ontologique, où se lit la « subtile » trace de l'héritage platonicien, est citée en preuve de l'impraticable réconciliation des règnes métaphysique et empirique, opérée sous la gouverne de ce dernier. Elle confirme autrement la faillibilité du concept d'immanence qui, bien qu'il se veuille « absolu », ne réussit tout au plus à réunir ces deux règnes qu'en les « plaquant » l'un sur l'autre, en les compressant enfin en une sorte de « platonisme aplati »⁵⁶ :

[Deleuze] a aplati les deux mondes du platonisme l'un sur l'autre, mais ils demeurent distincts (bien que non séparables). L'Idée est bien distincte du phénomène sensible, même s'il n'existe pas d'Idée non incarnée ; elle s'est rapprochée, mais ne s'est pas confondue. Deleuze n'a donc fait qu'étaler le monde des Idées dont il est parti.⁵⁷

Voilà pourquoi, conclut Madelrieux :

[On] ne doit pas se méprendre lorsque Deleuze parle de « plan d'immanence » : il n'a nullement en vue une sorte de monisme ontologique ou l'être équivaldrait à l'apparaître, comme dans l'empirisme. C'est bien plutôt un dualisme ontologique : le monde de Deleuze n'est pas si plat qu'il en a l'air, son immanence est toujours une transcendance étalée et qui conserve de son origine sa dualité constitutive.⁵⁸

C'est bien encore et toujours cette proposition fondamentale – prémisse acrobatique – du deux-en-un qu'ont en ligne de mire les critiques de tout acabit. Toute catégorique qu'en soit la conclusion, toutes pressantes que s'y révèlent les réminiscences d'une dualité ontologique d'origine platonicienne, la critique empiriste du concept d'immanence absolue n'expose enfin « l'illégitimité de Deleuze à se déclarer de l'empirisme »⁵⁹ que pour autant qu'elle fait abstraction de la diversité des écoles qui s'en disputent, ou s'en partagent, le titre. Pour dénoncer en effet les « fictions métaphysiques » dont se découvre entaché l'empirisme deleuzien, Madelrieux se réclame de William James et du précepte premier des pragmatistes, à savoir, en paraphrasant : ce qui ne relève pas strictement de l'expérience, c'est-à-dire, ce dont on ne peut faire l'épreuve, ne concerne pas la philosophie. La position deleuzienne, de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁶ Au sujet de l'expression : G. DELEUZE. *Différence et répétition* [...], p. 59 : « Le négatif est l'image de la différence, mais son image aplati et renversé. »

⁵⁷ S. MADELRIEUX. « Le platonisme aplati [...] », p. 54.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 50.

toute évidence, ne passe pas le test de l'empirisme radical expérimental de James. Soit. Elle n'est pas coupée, néanmoins, de toute filiation dans la famille empiriste (élargie), se recommandant quant à elle de la vision de A. N. Whitehead, cité notamment dans *Logique du sens*⁶⁰, dont l'empirisme radical, inspiré par ailleurs de celui de James, a pu être qualifié de « spéculatif »⁶¹, voire d'« imaginaire »⁶². Autour d'elle donc, soit autour de l'empirisme dit transcendantal de Deleuze, se poursuit et s'échauffe le dialogue, sinon la confrontation, des empiristes, que rien ne vivifie autant que le compromis (entendre : la compromission) de l'invitation de la métaphysique dans le débat philosophique.

Ainsi en va-t-il, par conséquent, de cet objet (exclusif) de l'imagination – l'interruption, ou la négativité : condition d'une immanence pure – dont l'attrait prend un caractère prohibitif : c'est un objet (toujours) perdu pour la philosophie, pour une philosophie *digne de ce nom*, laquelle doit se renier pour son approche dans le recours forcé, ultime recours, à la création fictionnelle qu'elle nomme pour elle-même métaphysique. Tel apparaît le verdict sans appel du procès de l'immanence à la deleuzienne instruit par une certaine critique empiriste. Car bien que purement immanents, les phénomènes (ou événements) ne sont jamais réellement « interrompus », demeurant liés entre eux par quelque ficelle transcendantale : relations de l'éphémère, ou « fantômes évanescents », comme le veut l'expression de Madelrieux, dans l'apparition répétée desquels on ne cesse de deviner le spectre de Platon. Le platonisme, en effet, tantôt aplati, tantôt encore hérétique⁶³, signe de la seule évocation de son retour l'échec de toute tentative d'examen empirique de la notion d'interruption.

Chasser les forts relents de métaphysique platonicienne qui accompagneraient ainsi une théorie de l'interruption consistera pour Deleuze à définir celle-ci en termes d'externalité. L'interruption qui doit tenir lieu de relation entre les phénomènes ne devra pas laisser entendre qu'il n'y a pas de relation, mais plutôt – et la distinction passera oh combien facilement pour ratiocination ! – que la relation n'est pas. Ou si peu. La relation est, en un

⁶⁰ Aussi dans G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 284-285.

⁶¹ Expression de Didier Debaïse dans D. DEBAÏSE. *Un empirisme spéculatif : lecture de « Procès et réalité » de Whitehead*, Analyse et philosophie, Paris : J. Vrin, 2006.

⁶² M. WEBER. « Whitehead et James : Conditions de possibilité et sources historiques d'un dialogue systématique », *Noesis* 13 (2008). [<http://journals.openedition.org/noesis/1635>]

Sur la différence des approches expérimentale et spéculative : « La dimension proprement expérimentale de l'œuvre de James est absente de celle de Whitehead : James spéculait à partir des profondeurs de ses propres expériences (épisodes névrotiques, intoxications diverses, intérêt pour l'hypnose et la parapsychologie...) ; Whitehead spéculait à partir d'expériences de pensée qui donnent vie à une axiomatique toujours aimantée par son intérêt pour l'extensif. »

⁶³ M. POTTE-BONNEVILLE ET P. ZAOUI. « Deleuze : portrait du philosophe en ami », *Critique* 679, n° 12 (2003), p. 883-898.

mot, absente aux termes qu'elle relie pourtant. Si *si peu* peut en être dit, c'est qu'elle demeure extérieure aux phénomènes et ne s'y rapporte qu'en en désignant, ou supportant, leur différenciation.

[A] relation is external to its terms, but it also in some sense constitutes its terms (it can constitute its terms because of its externality). Hence, a relation is not “a thing”, but nothing else than a “thunderbolt” (the “dark precursor”) : the principle of differentiation, of pure alteration, which has not identity in itself and cannot be thought as similar to a given something [...].⁶⁴

Une interruption qui se fait relation est en somme l'équivalent d'un moyen terme qui s'efface : un éclair ou, comme l'explique Arnaud Villani, une intensité du milieu :

Autrement dit, c'est l'intensité qui doit venir *es to méson*, au milieu, dans le système deleuzien. Elle seule pourra émettre en disparus les chaînes de raison, fêler le Je et dissoudre le Moi, remplacer le clair distinct en obscur distinct (selon des voies déjà indiquées par Leibniz et Baumgarten) et la lumière naturelle par un effet de foudre. C'est que la singularité n'est jamais résultat, mais moment différentiel, lui-même lié, plutôt qu'à des infiniment petits ou à une limite, à l'indissociabilité de deux choses dans un voisinage qui les fait encore hésiter entre ceci ou cela, être une droite ou une courbe, être un homme ou un loup.⁶⁵

Ainsi théorisée, l'interruption préserve, par l'extrême fugacité que sous-entend l'externalité de la relation, la plus radicale singularité des phénomènes et est à même de soutenir une métaphysique non plus platonicienne (ou idéaliste⁶⁶ – un « idéalisme métaphysique du Singulier »⁶⁷ telle que la qualifie François Wahl dans son analyse de *Logique du Sens*), mais avant tout pluraliste. Et parce qu'il se renverse ainsi en métaphysique pluraliste⁶⁸, l'empirisme transcendantal constitue enfin pour Deleuze, explique Bruce Baugh, la plus haute forme d'empirisme (supérieur) en même temps que la plus forte révocation de

⁶⁴ G. PEZZANO. « But in the End, Why is Deleuze “Anti-Hegelian”? At the Root of the Hegel–Deleuze Affair », *Religija Ir Kultura [Religion and Culture]* 14 (2014), p. 100.

⁶⁵ A. VILLANI. « Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze », *Noesis*, 2003, p. 209.

⁶⁶ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 152 : « L'idéalisme est la maladie congénitale de la philosophie platonicienne [...] ».

⁶⁷ F. WAHL. « Le cornet du sens », dans É. ALLIEZ (dir.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique* [...], p. 144. Expression citée aussi dans É. DURING. « Deleuze, et après ? », *Critique*, 623, Paris : Éditions de Minuit, avril 1999, p. 302.

⁶⁸ Cherchant à la distinguer de la métaphysique hégélienne, Pezzano parlera plutôt pour Deleuze de « métaphysique cosmologique » : « If Hegel continues the classic tradition of ontolinguistic metaphysics, based on concepts, such as substance, predication, judgement etc. (cf. also Chiurazzi, 1996), Deleuze continues instead that sort of tradition of cosmological metaphysics, based on concepts as energy, force, field and so forth. » G. PEZZANO. « But in the End [...] », p. 102-103.

l'hégélianisme : « Deleuze regards the logic of external relations both as empiricism's greatest achievement and as the greatest impediment of Hegelianism »⁶⁹.

À l'image de la matérialité du langage chez Blanchot, l'interruption comme « relation extérieure » conserve une positivité qui la garderait pareillement de sombrer dans la négativité pure où l'attend l'identité et, de même, la reprise du mouvement dialectique. Cette positivité, pour le moins suspecte aux yeux des empiristes, et qui compromet toute présomption à se dire des leurs, sert plus fondamentalement en effet le dessein premier d'échapper à l'hégélianisme (à l'identité faite piège) par un nouveau, et fût-il limite, type d'empirisme : « Deleuze needs to give a positive account of empirical difference if it is to be irreducible to non-being, and key step in this endeavour in a "higher empiricism" [...] »⁷⁰.

Penser, ou imaginer, en somme une interruption qui n'est autant positive qu'elle est fugitive vise moins à régler son sort au proverbial « fantôme de la métaphysique »⁷¹ qu'à se faire l'impopulaire allié corrompu du combat contre la pensée, antique (Platon) et moderne (Hegel), de l'identité, soit de la pensée dialectique.

3.1.3 La mortalité des théoriciens en question

À ce point-ci de notre texte, il en ressort avec plus de force encore que la métaphysique, la transcendance, l'univocité de l'être, précisément réunies (confondues ?) en une proposition philosophique exigeante, et de là vulnérable, avec leur contraire (empirisme, immanence, multiple), trouvent en l'interruption le plus absent, le plus neutre en même temps que le plus stratégique, des traits d'union. Un trait d'union pour une théorie de l'interruption (Deleuze) qui se transforme en trait de séparation pour une poétique de l'interruption (Blanchot). Voilà la nuance fondamentale résumée par Fries⁷², qui différencie ainsi indirectement deux approches d'un même non-objet dont la difficulté reste grande, en dépit de nos efforts, de départager une fois pour toutes les méthodes (écrire) et les intentions (dire).

⁶⁹ B. BAUGH. «Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel», *Man and World* 25 (2)(1992), p. 137.

⁷⁰ B. BAUGH. *French Hegel: from surrealism to postmodernism*, New York : Routledge, 2003, p. 153.

⁷¹ L. COULOUBARITSIS. « Sources et enjeux philosophiques [...] », p. 263 : « [Le] fantôme de la métaphysique, que la philosophie n'a fait que renforcer à son insu. »

⁷² P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 78.

Écrire – Tous deux, tout autant le philosophe que l'écrivain, partagent à n'en pas douter une même foi en l'écriture, dans le style d'un langage fait recherche, pour approcher ce non-objet. Après avoir présenté *Différence et Répétition* comme « le premier livre où [il] essayait de “faire de la philosophie” »⁷³, puis *Logique du sens* comme un « essai de roman logique et psychanalytique »⁷⁴, Deleuze n'a cessé d'insister, fameusement, et s'inspirant directement ici de Blanchot, sur le style (iné-dit) d'une philosophie renonçant enfin à médiatiser l'extériorité (le dehors) : « brancher la pensée sur le dehors, c'est ce que, à la lettre, les philosophes n'ont jamais fait »⁷⁵. Il représente en cela une figure emblématique – « un témoin et un symptôme »⁷⁶, précise Zourabichvili – du tournant esthétique que connaît la philosophie à partir du 18^e siècle, c'est-à-dire du rapport à l'art à travers lequel celle-ci se réfléchit depuis lors, « débrayant du paradigme scientifique qui s'exerce à l'âge classique, pour proposer ce nouveau portrait d'elle en artiste »⁷⁷. Avec Guattari en 1991, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze s'interroge encore sur « l'étrange nécessité de ces mots et de leur choix comme élément de style », avant de poursuivre sur la qualité esthétique de la langue philosophique que fait chaque fois naître avec lui le concept : « Le baptême du concept sollicite un *goût* proprement philosophique qui procède avec violence ou avec insinuation, et qui constitue dans la langue une langue philosophique, non seulement un vocabulaire, mais une syntaxe atteignant au sublime ou à une grande beauté »⁷⁸. La « grande beauté » que le philosophe-artiste reconnaît ainsi à l'enchaînement des mots dont il est l'auteur (ravi) ajoute plutôt qu'elle ne met fin à la confusion : la spécificité de l'approche deleuzienne, en comparaison de l'approche blanchotienne, ne se livre certes pas généreusement sur ce point où se mélangent langue philosophique et création littéraire.

Dire – Et la confusion ne s'estompe pas davantage considérant que tous deux, encore une fois, tout autant l'écrivain que le philosophe, se sont laissé porter par l'écriture jusqu'à la théorie. Il est impossible de rompre avec cette « compagne clandestine » qu'est la philosophie, cette « compagne à jamais »⁷⁹, écrit Blanchot, dont le pouvoir d'affirmation

⁷³ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous* [...], p. 280.

⁷⁴ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 7.

⁷⁵ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *L'île déserte et autres textes : textes et entretiens 1953-1974*, Paradoxe, Paris : Éditions de minuit, 2002, p. 356.

⁷⁶ F. ZOURABICHVILI. *La littéralité et autres essais sur l'art*, Lignes d'art, Paris : PUF, 2011, p. 14.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Collection « Critique », Paris : Éditions de Minuit, 1991, p. 13.

⁷⁹ M. BLANCHOT. « Notre campagne clandestine [...] », p. 422 : « La philosophie serait notre compagne à jamais, de jour, de nuit, fût-ce en perdant son nom, devenant littérature, savoir, non-savoir, ou s'absentant, notre amie clandestine dont nous respectons – nous aimions – ce qui ne nous permettait pas d'être liés à elle, tout en

imprime à l'écriture, bon gré mal gré, la forme d'une construction théorique. Blanchot ne construit-il pas d'une certaine manière une théorie du neutre ? Ou à tout le moins une théorie du langage ? Voire encore une théorie de la philosophie ? La dimension philosophique, même hétérogène, de la recherche blanchotienne n'a-t-elle pas fait l'objet de maintes réflexions, en commençant par celles de Blanchot lui-même⁸⁰ ? L'écrivain, et à plus forte raison l'écrivain qui théorise sur l'écriture, entretient une « amitié difficile »⁸¹ avec la philosophie qui, depuis Aristote, aurait fait du « langage de la continuité » son « langage officiel »⁸² et qui, par suite, a pesé de toute son insistance sur l'ensemble du langage.

Elle insiste effectivement partout la philosophie, réclamant pour son compte tous les mots qui font mine de *s'enchaîner très bien*, s'imposant jusque, et surtout, dans la question de sa propre hégémonie. « Philosophes, nous le sommes tous, honteusement, glorieusement, à défaut et surtout en soumettant le philosophique (terme choisi pour éviter l'emphase de la philosophie) à une mise en question si radicale qu'il faut toute la philosophie pour la soutenir »⁸³.

Dans la critique générale que lui adresse Blanchot, la philosophie qui a fait sienne l'exigence de continuité, « grande et belle exigence »⁸⁴ par laquelle elle presse l'écriture de son indiscretion, se devinant dans tous ses mouvements qui deviennent autant de développements en attente, se rapproche donc jusqu'à la coïncidence de la dialectique. Pour elles deux (philosophie et dialectique), écrire *est* dire, et ce qui brise la quiétude de cette parfaite correspondance, ce qui refuse de se laisser dire, ne disant par là jamais plus que leur limite – le non-objet nommé tantôt dehors, tantôt neutre – est « l'effrayant »⁸⁵ dans la peur duquel elles trouvent une définition commune : une peur philosophique.

présentant qu'il n'y avait rien d'éveillé en nous, de vigilant jusque dans le sommeil, qui ne fût dû à son amitié difficile. »

⁸⁰ Entre autres titres sur ce sujet : É. HOPPENOT (dir.), et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010. Aussi, H. CHOPLIN. « L'enfance de la philosophie – à partir des déconstructions », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2015), p. 191-203.

Dans O. HARLINGUE. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie*, Nous, les sans philosophie, Paris : Harmattan, 2009, p. 38, l'auteur discute pour sa part de la confrontation non philosophique de Blanchot à la philosophie qui traverse l'ensemble de l'œuvre : « Dès *La part du feu* Blanchot place son rapport sous le signe d'une telle confrontation. On peut en effet relire tout le texte intitulé "La littérature et le droit à la mort" en fonction de cette même confrontation qui trouvera ensuite sa plus grande intensité tout d'abord dans *L'entretien infini* puis dans *Le pas au-delà* et *L'écriture du désastre*. »

⁸¹ M. BLANCHOT. « Notre campagne clandestine [...] », p. 422.

⁸² M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 7.

⁸³ M. BLANCHOT. « Notre campagne clandestine [...] », p. 421-422.

⁸⁴ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 489.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 70.

Qu'est-ce qu'un philosophe ?

– Voilà une question anachronique, peut-être. Mais j'y ferai une réponse moderne. Jadis l'on disait : c'est un homme qui s'étonne ; aujourd'hui, je dirais, empruntant ce mot à Georges Bataille : c'est quelqu'un qui a peur.⁸⁶

La peur philosophique, dont l'expérience voisine celle de la peur « vulgaire », est la peur de la peur de l'inconnu, ou plus justement de l'inconnaissable, explique-t-il, l'appréhension légitime de la violence qu'il représente pour la pensée, qu'il accule à l'option unique, au cul-de-sac logique de sa suspension (de son interruption) pour y tendre. Mais tout homme de peur qu'il est, le philosophe ne renonce pas au « *contact* avec l'inconnu »⁸⁷ qu'il continue, comme le reste, de soumettre, au prix de fabuleuses contorsions logiques et d'un sévère régime minceur ontologique, à son exigence de continuité. Sur l'inconnu donc, sur l'interruption qu'il est pour sa pensée, le philosophe, rompu à la continuité (dé)pose, flottante, comme en porte-à-faux, sa théorie. Là est l'héroïsme pétri de naïveté de la philosophie dont Blanchot, malgré tout, refuse de désespérer⁸⁸. Les invitations se multiplieront plutôt, parfois à l'impératif, afin que lui soit connu ce que lui en coûte réellement sa foi en la théorie :

Vous théoriciens, sachez que vous êtes mortels et que la théorie est déjà la mort en vous. Sachez-le, connaissez votre compagnon. Peut-être est-il vrai que « sans théorisation, vous ne feriez pas un pas en avant », mais ce pas est un pas de plus dans l'abîme de vérité. De là monte la rumeur silencieuse, l'intensité tacite.⁸⁹

La compagne clandestine (la philosophie), appelée à prendre connaissance de son propre compagnon clandestin (la mort en elle), qui est sa vulnérabilité, ne doit pas pour autant en tirer motif pour cesser d'avancer : « La naïveté philosophique est peut-être inséparable de l'évidence philosophique en ce que celle-ci apporte de plus nouveau (le nouveau du plus ancien), parce que ce qu'elle dit là, *avance* là, offre nécessairement prise à la critique ; ce qui s'avance est vulnérable, c'est toutefois le plus important »⁹⁰. Bref, bien qu'il n'y ait aucune théorie de l'interruption autour de laquelle la pensée et l'être se réconcilieraient enfin, qu'il n'y en ait aucune qui ne puisse ou doive résister à sa propre pratique (écriture de l'interruption : sa poétique) – « Abandonne l'espoir futile de trouver en l'être l'appui pour

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 72 (l'italique est de l'auteur).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 73.

⁹⁰ M. BLANCHOT. « Notre campagne clandestine [...] », p. 423.

la séparation, la rupture, la révolte qui pourraient s'accomplir, se vérifier »⁹¹ – le risque demeure, plus que louable, nécessaire.

À l'opposé de celui qu'il salue chez le philosophe, l'héroïsme de Blanchot serait quant à lui, selon les mots de Dominique Rabaté, de l'ordre d'une certaine lucidité résignée : « un héroïsme pour ainsi dire découragé, teinté d'humour glacé, et revenu de tout – ce Tout de la philosophie occidentale qu'il faut déconstruire »⁹². À la toute fin, la distinction des approches du philosophe et de l'écrivain, alors que l'un et l'autre écrivent et disent l'inconnu qui est leur épreuve, tient peut-être en cette façon qu'ils ont de se découvrir « héroïque » : Deleuze – traitant, comme Blanchot, l'écriture à la manière d'un flux⁹³ dont il fait valoir l'esthétisme –, et Blanchot – théorisant et dialoguant, comme Deleuze, avec la philosophie, même à son corps défendant – s'éloignent désormais, et définitivement, suivant qu'il s'arme ou qu'il se dessaisit de la théorie.

Non plus point d'appui précaire d'une courageuse proposition ontologique, infiniment moins, l'interruption est, du point de vue de la littérature, ce sur quoi la pensée ne peut *d'aucune façon* se (re)poser, ce qui ne permet pas de retour : « [À] supposer qu'elle [la pensée] s'y soit affirmée un instant, pourrait-elle jamais revenir et en ramener, sinon un savoir nouveau, du moins, à la distance d'un souvenir, ce qu'il faudrait pour se maintenir sous sa garde ? »⁹⁴ Ainsi, s'il y a bien quelque chose comme une théorie blanchotienne, elle ne survit pas à elle-même, laissant « l'infime interstice »⁹⁵ (l'interruption) avoir raison de son savoir, et la retourner par ambiguïté en fiction. D'où cette autre prescription, qui ne résistera pas davantage à elle-même : « N'applique pas un savoir, ne le répète pas. Fin de la théorie qui détient et organise le savoir. Espace ouvert à la "théorie fictive", là où la théorie, par la fiction, entre en danger de mort »⁹⁶.

Une théorie fictive, oxymore dont Philippe Fries a fait le titre de son excellent essai sur Blanchot, est une théorie dégagée de l'exigence de continuité, pour laquelle écrire et dire

⁹¹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 140.

⁹² D. RABATÉ. « La littérature comme question », dans É. HOPPENOT (dir.) et D. RABATÉ (dir.). *Maurice Blanchot* [...], p. 265.

⁹³ G. DELEUZE. *Pourparlers : 1972-1990*, Paris : Éditions de Minuit, 1990, p. 283 : « J'essaie de traiter l'écriture comme un flux, pas comme un code. »

⁹⁴ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 312. Dans ce passage où il est question de l'expérience-limite et de Georges Bataille, on parle de l'autre nuit, qui est, comme « l'interruption » que nous privilégions pour le besoin de notre réflexion, l'un des nombreux noms pour désigner sous différents rapports l'impossibilité de la pensée.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 307.

⁹⁶ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 73.

brisent – brisant à la faveur du premier, de par l'écart qu'il creuse avec le second – la synchronie qu'aspirent à leur garantir la philosophie comme la dialectique. Écrire sans dire, ou « écrire sans développer », « mouvement qui fut d'abord reconnu par la poésie »⁹⁷, c'est écrire jusqu'à ce que dire soit aussi se dédire, jusqu'à ce que l'écriture ne se réfléchisse plus pour ne pas même s'offrir elle-même en discours (en théorie). Il s'agit pour nous d'un des plus importants apports de l'analyse de Fries qui caractérise ainsi, dans la même perspective que Christophe Bident et sa poétique de l'interruption, le projet blanchotien : « La recherche de Blanchot pourrait, en effet, se comprendre comme un travail de poétisation du discours [...]. Le poème [...] pourrait, contaminant le discours, l'ouvrir en profondeur à la discontinuité : le transformer en *dis-cours* »⁹⁸.

L'exigence de discontinuité, qui est l'exigence poétique, tараude la théorie d'un doute, d'une indécision qui la menace toujours de passer en (pour) fiction. Il n'y a autrement dit, et en toute logique, pas de théorie de l'interruption qui ne soit discontinuée et qui, gagnée ainsi au gré de ses ruptures par l'hésitation de servir (de/la) fiction, ne se « poétise ». « L'écriture blanchotienne tend à réaliser ce qu'elle théorise : une écriture qui se tient entre deux discours, entre la fiction et la théorie, n'assumant pas entièrement la première, empêchant la constitution de la seconde »⁹⁹.

Précisant l'expression de leur héroïsme, la fiction n'accuse plus la faiblesse condamnable (la métaphysique comme fiction philosophique) d'une théorie qui y puise du même coup toute la hardiesse de son affirmation (Deleuze), mais celle, consistante, d'une théorie qui s'y soumet absolument, jusqu'à l'auto-négation (jusqu'à l'abnégation, si l'on maintenait la notion de sujet) (Blanchot). Elle est donc le fait d'une poétique dès lors seulement que l'écriture y abandonne la dernière ombre de théorie, celle qu'elle projette encore dans son retour à soi, dans son retour réflexif. Pour abandonner entièrement le dire à l'écrire encore faut-il que l'écriture résiste elle-même à se dire.

La théorie de Blanchot n'est pas une théorie au sens philosophique du terme puisque, soutient Olivier Harlingue, c'est le propre de la philosophie de ne produire une théorie qu'en réfléchissant (retour réflexif) en même temps à ses règles de production (à sa méthode). Sous des apparences de philosophie, se dégage en fait « une théorie *non-philosophique* de la philosophie »:

⁹⁷ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 502-503.

⁹⁸ P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 71 (l'italique est de l'auteur).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 59.

[Une] pensée où il est certes question de *la* philosophie mais où, cependant, la pensée n'est plus du tout un fait – un acte – *de* philosophie ; pensée qui n'est donc plus la philosophie se posant elle-même ou qui n'est plus « un état de doublet, de redoublement, de survol de soi » de la philosophie.¹⁰⁰

Par l'absence de théorie – effet d'une théorie non philosophique, parce que « poétisée », soit d'une théorie où la réflexivité participe aussi de la fiction – l'écriture blanchotienne semble donner son visage (littéraire), ou mieux donner corps, et seulement corps, à la philosophie deleuzienne. La rencontre des exigences contraires (continuité et discontinuité / théorique et poétique / dialectique et non dialectique) dont elle constitue la trace, pour lesquelles l'interruption est principe de répétition, pourrait aisément s'interpréter en effet comme la version en acte du champ de forces tout fait d'intensité que Deleuze s'efforce de théoriser en le baptisant « évènement ». Pourrait-on en somme affirmer, sans négliger à l'excès les nuances de l'œuvre de chacun de ces penseurs-écrivains, que Blanchot écrit ce que Deleuze décrit¹⁰¹ ? En une formulation qui ne s'accorde pas cette facilité, Bident paraît néanmoins répondre par l'affirmative lorsque, par exemple, il lit dans les récits blanchotiens « l'évènement » qui s'écrit :

Ligne après ligne, le récit inscrit une série d'actions infinitives qui appelle à reconnaître le secret propre de leur mouvement [...]. L'évènement est déplié avec une attention inouïe. Cette écriture singulière de l'évènement serait de nature à redéfinir une poétique [...]. Elle engage l'évènement dans une résistance indéfectible à sa propre effectuation, soit à sa propre mort, dénégaration ou étouffement.¹⁰²

Pour résumer (en pastichant quelque peu un fragment de *L'Écriture du désastre*¹⁰³), nous dirions que Blanchot écrit et dé-crit ce que Deleuze écrit et décrit et qu'ainsi, de l'écriture deleuzienne, sous d'apparentes velléités de poétique, se dégage en fait une théorie de la poétique, une métapoétique de l'interruption telle que la pratique Blanchot.

¹⁰⁰ O. HARLINGUE. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie* [...], p. 40 : « [Une] théorie de la philosophie qui s'ingénie à n'être ni une auto- ni une hétéro-critique de la philosophie, ni non plus une méta-philosophie : une théorie *non-philosophique* de la philosophie [...] » (l'italique est de l'auteur).

¹⁰¹ Cette idée est notamment au centre de la thèse de T. SCHELLENBERG. « L'informe et le retour. Le dehors de la littérature de Blanchot à Deleuze », *Dissertation Abstracts International 72-02A*, University of Chicago, Department of Romance Languages and Literatures, 2010, p. 1 : « Il s'agit de comprendre, de Blanchot à Deleuze, l'évènement littéraire comme un pur évènement effectuable. » Il s'appuie en ce sens sur l'interprétation de Lévinas, p. 33 : « La littérature telle que la pense et la pratique Blanchot se manifesterait, selon Lévinas, comme l'évènement d'une dispersion, la littérature serait même cette dispersion en tant que telle. »

¹⁰² C. BIDENT. *Reconnaissances* [...], p. 120.

¹⁰³ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 17 : « Le désastre dé-crit. »

En conclusion : poétique, théorique et dialectique

Ces quelques réflexions sur la différence des approches blanchotienne et deleuzienne de l'interruption en sont autant sur la possible relève de la dialectique : elles portent à penser que c'est par l'interruption, précisément entre ces différentes formes « d'héroïsme » que seraient sa théorie poétisée et sa métapoétique, que se décide l'issue de l'affrontement à la dialectique. Blanchot en écrivain de sa pensée¹⁰⁴ (de l'interruption) et Deleuze en penseur de son écriture font voir, par-delà et grâce à leur proximité (théorique et pratique), par où la philosophie demeure encore et toujours sujette à la « menace » du développement dialectique : son essentielle réflexivité (ce par quoi son écriture se double encore et toujours d'un dire). La défaite de la dialectique n'a lieu qu'en l'absence de toute théorie, de toute réflexivité qui lui donne encore prise, ne se réalisant en cela que sur le mode de la fiction.

« Blanchot met en scène dans le cadre d'une fiction qui se donne l'apparence d'une théorie, la faillite de la dialectique, une dialectique empêchée dans son travail de conciliation des contraires, contaminée par le *neutre* »¹⁰⁵. Une dialectique à l'arrêt, non pas interrompue, mais qui s'interrompt, n'a lieu que dans une écriture (du neutre) qui a tout confié à l'interruption (pour n'en rien garder – aucune réponse). Il ne doit rien rester de l'inconnu dont l'interruption est l'expérience, pas de quoi lier quelque relation que ce soit, et encore moins, il va *sans dire*, de quoi construire un système philosophique qu'il soit dialectique ou antidialectique : « (L'inconnu comme neutre ne peut servir d'intermédiaire, la relation avec lui – l'affirmation infinie – tombant en dehors de tout rapport.) »¹⁰⁶ Puisque l'interruption exclut tout rapport, aucun enseignement ne peut donc en être tiré et s'expose plus fondamentalement de ce fait la limitation qu'elle pose en propre à la philosophie. Elle expose en effet, en la contrariant, l'essence de la philosophie qui, plus qu'en la réflexivité, ou en la peur, ajouterait Blanchot, qui n'en sont que les manifestations, consiste(r) en son intention : une intention *philosophique* est une intention de dire, bien sûr, mais de dire *pour* l'autre, de dire à l'intention de l'autre, soit pour *enseigner* – signifiant que le rapport à l'autre ne sera pas sacrifié au (non-)rapport à l'Autre et qu'au nom du premier (autre) sera ainsi forcé, ou à tout le moins négocié, le second (Autre).

¹⁰⁴ M. BLANCHOT. *Le livre à venir*, Collection Folio-essais 48, Paris : Gallimard, 1986, p. 152.

¹⁰⁵ P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 77-78 (l'italique est de l'auteur).

¹⁰⁶ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 320.

L'histoire de la philosophie est autrement (à quelques notables exceptions près¹⁰⁷) l'histoire de cette intention, comme l'indique Blanchot au premier chapitre de *L'Entretien infini* où il « s'interrog[e] sur les relations anciennes et constantes de la philosophie et de l'enseignement »¹⁰⁸, laquelle culmine en l'institution qu'est l'Université et, de même, en la personne du professeur Hegel. À partir de ce moment, affirme Blanchot, « le philosophe ne peut plus éviter d'être professeur de philosophie »¹⁰⁹.

Hegel, en qui la philosophie se rassemble et s'accomplit, est un homme dont l'occupation est de parler du haut d'une chaire, de rédiger des cours et de penser en se soumettant aux exigences de cette forme magistrale. Je ne dis pas cela dans une intention dépréciatrice. Il y a un grand sens dans cette rencontre de la sagesse et de l'Université. Et il est clair que la nécessité d'être philosophe à titre de professeur, c'est-à-dire de donner à la recherche philosophique la forme d'un exposé continu et développé, ne peut rester sans conséquence.¹¹⁰

La philosophie-enseignement désigne un rapport à l'autre, celui du maître au disciple, qui est par défaut le même auquel introduit toute parole. L'inconnu qui sépare les termes de ce rapport – le maître symbolisant lui-même l'inconnu dans la mesure où il est dans l'impossibilité de s'en faire le passeur pour le disciple – rend ceux-ci définitivement étrangers l'un à l'autre. La parole d'enseignement, le dire du philosophe, jusque-là, loin d'être dépréciée, prête donc à l'expérience fondamentale de la parole. « Le rapport de maître à disciple est le rapport même de la parole, lorsqu'en celle-ci l'incommensurable se fait mesure et l'irrelation, rapport »¹¹¹. La difficulté survient lorsque ce (non-)rapport cherche sa forme dans l'écriture : « Le ciel se couvre lorsque, passant de l'oral à l'écrit, la philosophie se heurte au problème d'une forme de discours qui serait ouverte à l'infini qu'impose la recherche *véritable* »¹¹².

Ironiquement dévoyée vers l'expérience de la parole, qu'elle sert par son échec, l'intention pédagogique qui anime le dire philosophique s'introduit comme médiation dans l'acte

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 2 : « Socrate, Platon, Aristote : avec eux, l'enseignement est la philosophie. Et ce qui apparaît, c'est que la philosophie s'institutionnalise, puis reçoit sa forme de l'institution préétablie dans les cadres de laquelle elle s'institue, Église, État. Le XVII^e et le XVIII^e siècle le confirment par les exceptions éclatantes dont l'un des sens est de marquer une rupture avec la philosophie-enseignement. Pascal, Descartes, Spinoza sont des dissidents qui n'ont pas pour fonction officielle d'apprendre en faisant apprendre. »

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 3. Philippe Fries résume l'analyse de Blanchot : « Ce qui, de Socrate à Heidegger, perdure, ce qui s'affirme, c'est l'entrelacs toujours plus serré de la recherche philosophique et de l'enseignement. Philosophier et enseigner tendent à se confondre. » P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 60.

¹¹¹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 5.

¹¹² P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 61 (l'italique est de l'auteur).

d'écrire. Elle retient la recherche philosophique de prendre à l'écrit la forme immédiate, et donc discontinue (poétique), qui sied à l'approche de l'inconnu. Et même si, à l'opposé de Hegel – qui paraît « le philosophe le plus hostile aux prestiges de l'immédiat »¹¹³ –, Deleuze a rejoint la courte liste de ces notables exceptions de l'histoire de la philosophie en cherchant à livrer, dans l'économie la plus grande de toute médiation, l'écriture à la discontinuité de l'évènement, il n'en demeure pas moins que celle-ci se double *in fine* d'une *pédagogie* (lire continuité) du concept¹¹⁴.

Deux volontés apparaissent ainsi toujours parcourir l'intention philosophique, qui se tiraillent peut-être de la plus visible des façons dans la philosophie deleuzienne. Deux volontés que Bruno Tessarech apercevait aussi à l'œuvre chez les contemporains de Deleuze tel Foucault : « une volonté double qui était à la fois de cerner par les mots au plus près leur pensée, ce qu'il voulait dire et en même temps d'être compris, d'être entendu, ça c'était l'exigence principale, est-ce que cela ne définit pas un extraordinaire professeur ? »¹¹⁵

Dépouillée pour sa part de la volonté « d'être compris », ce qui ne l'empêchera pas d'être encore trop encombrante, l'intention chez Blanchot serait de cerner par les mots, mais *au plus loin* de la pensée, l'inconnu qui la dessaisit de sa recherche. Et elle se maintient, tout juste, par une décision hésitante. Il s'agit, pour la pensée qui ne s'accorde que celle-là, de la « décision de s'offrir au non-connu dont elle soutient l'intention »¹¹⁶. La littérature, comme le disait Collin, a pour trait essentiel d'être « sans injonction ». Nous aurions envie de la dire « sans décision ». Ou si peu. Car *tant et si peu* décide en fin de compte du rapport à la dialectique hégélienne : il se réglerait sur la mince et continue ligne de l'intention qui sépare une fois pour toutes le philosophe (**tant** et si peu) du poète (tant et **si peu**) en distribuant de même leur écriture entre l'un et l'autre des termes de la recherche que sont la question (poésie) et la réponse (philosophie).

♦ Le philosophe qui écrirait en poète viserait sa propre destruction. Et même la visant, il ne peut l'atteindre. La poésie est question pour la philosophie qui prétend lui donner une réponse, et ainsi la comprendre (la savoir). La philosophie qui met tout en question achoppe à la poésie qui est la question qui lui échappe.¹¹⁷

¹¹³ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 10.

¹¹⁴ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 17.

¹¹⁵ M. GARRIGOU LAGRANGE. « Gilles Deleuze (1925-1995) », *Une vie, une œuvre*, France Culture, 1 mai 2011.

¹¹⁶ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 316.

¹¹⁷ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 104.

Aller plus loin que la dialectique se comprendrait donc, suivant l'intention en jeu, comme l'infini surplace (s'avancant par la profondeur) de la question ou l'avancée nécessaire de la réponse (qui *s'expose*). Admettons toutefois, en toute bonne foi, que présenter aussi sommairement la poésie et la philosophie, arguant que pour l'une « il y a question, mais nul désir de réponse »¹¹⁸ et que pour l'autre « le mode de questionner [...] est en réalité un mode de réponse »¹¹⁹, fait vite l'impasse sur la puissance créatrice dont se fait forte la philosophie deleuzienne pour s'installer quelque part entre ces deux pôles.

Se libérer de la dialectique, qui fait réponse de *tout*, rattachant toute question à sa « question d'ensemble », c'est pour Blanchot garder ouverte (en suspens) la question par l'écriture, question irréductible qui est « la question la plus profonde » au profit de laquelle doit être cédé tout pouvoir de questionner. Pour Deleuze, la question constitue en fait un *problème*, tentant aussi de la garder ouverte mais en conceptualisant cette ouverture pour lui offrir un statut ontologique. Voilà le *problème* deleuzien :

A problem, for Deleuze, has a specific ontological status (the cryptic “?-being” or “quasi-cause”), according to which it is distinct and obscure at the same time; therefore, it is objective without being already done: that's why it could be described as a question. In fact, a question is nothing but an exigence, an impelling force, that is, something which moves and animate a process of development [...]. Said briefly, in Deleuze's view, a problem is what asks for the construction of a field of possible solutions.¹²⁰

Faire ainsi de la question sa réponse même, opposer à la dialectique une ontologie de la question, compose l'ingénieux tour du théoricien qui se sait mortel, dans lequel Blanchot reconnaît encore le compromis du philosophe :

De là [...] que le philosophe cherche un compromis en maintenant son discours manifeste (afin qu'il ne trahisse pas trop le discours latent ou clandestin) en position interrogative : interroger, rechercher, c'est s'exclure des privilèges du langage affirmatif, c'est-à-dire établi, parler au-delà de la parole, l'ouvrir et la tenir en suspens ; langage d'interrogation, cependant capable de devenir à son tour inquisiteur, ayant sa technique, ses habitudes quasi institutionnelles, ses élégances et toujours anticipant sur une réponse, ne pouvant durer qu'à ce prix. Le non-discours qui certes nous pose constamment, incessamment une question, n'est peut-être pas lui-même ouvert sur une question, plutôt hors affirmation, comme hors négation et qu'on dirait neutre, si l'on pouvait par là le disqualifier.¹²¹

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 1.

¹²⁰ G. PEZZANO. « But in the End [...] », p. 99-100.

¹²¹ M. BLANCHOT. « Le discours philosophique », dans É. HOPPENOT (dir.), et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie* [...], p. 398.

3.2 UNE NOUVELLE ANCIENNE DIALECTIQUE

3.2.1 Une (non-)histoire de la (non-)dialectique

[Cette] interruption qui n'est peut-être qu'un antique accident [...].

L'Entretien infini

[Je] suis étonné à quel point, c'est curieux, mais les gens ils sont pas enthousiastes pour cette question pourtant fondamentale : qu'est-ce qui distingue la dialectique antique de la dialectique moderne ?

La voix de Gilles Deleuze

« Un langage d'interrogation » qui ne se déciderait pas à s'offrir en technique (méthode) pour perdurer, et qui ne persisterait pas davantage dans l'attente d'une réponse, a-t-il une histoire ? Pour ce langage qui ne se serait pas ainsi « détourné de l'exigence du dehors » puisque, écrit encore Blanchot dans *L'Espace littéraire*, « le rechercher par une décision méthodique, c'est aussi le méconnaître »¹²², y a-t-il un pluriel ? Un pluriel qui s'inscrirait dans le temps, mais dont la dialectique ne saurait pour une fois faire collection ? Quelle pourrait donc être l'histoire du langage de la stricte question, soit d'un langage non dialectique (sans réponse) qui ne serait pas forcément, ou à tous les coups, langage non philosophique, pour lequel, en d'autres mots, la philosophie n'aurait pas à renoncer à son nom en même temps qu'à sa tradition ?

Ses occurrences, peu nombreuses bien qu'indénombrables, s'organisent tout au plus chez Blanchot en une pléiade de noms propres – Héraclite, Pascal, Nietzsche, Char, etc. – entre lesquels il n'y a, contrairement à ce que laisserait croire leur récurrence, « aucune filiation »¹²³. Chacun d'eux initiateurs, plutôt qu'héritiers, de ce même langage (en tant qu'il recommence chaque fois), il semble y avoir conséquemment autant d'histoire pour celui-ci qu'il y a de filiation entre ceux-là. Comme le dit Fries de la pensée du neutre, le langage non dialectique, à coup sûr, « ne se construit pas selon la positivité d'une histoire »¹²⁴. S'il ne se construit pas, c'est qu'il ne cesse de naître hors de la dialectique et, de même, de la philosophie qu'a enclose cette dernière dans le récit de son développement.

¹²² M. BLANCHOT. *L'Espace littéraire* [...], p. 177.

¹²³ P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 101.

¹²⁴ *Idem*.

Penser ainsi l'apparent paradoxe d'une *histoire du langage non dialectique*, et *a fortiori* celle d'une *pensée non dialectique*, requerrait une philosophie *autre* : une philosophie non plus *classique*, qui ne tirerait désormais plus autorité de la longue concaténation de questions et réponses au sein, et au terme surtout, de laquelle elle se révèle à elle-même. Il faudrait sortir – appel cent fois répété – du « tout de la philosophie », de la totalité tenant lieu d'identité à laquelle la voue son essentielle réflexivité, dès lors qu'elle se réfléchit en tous ses moments :

L'histoire de la philosophie est notamment l'une des modalités de l'auto-position de la philosophie à travers laquelle, au-delà de ses différentes figures, celle-ci parvient à se considérer, en tant que tradition unique-universelle, comme la philosophie. Le tout de la philosophie désigne donc aussi la philosophie comme rapport à sa propre tradition considérée elle-même comme une totalité à même laquelle la philosophie se donne l'apparence de son existence objective.¹²⁵

Sans surprise, la tâche se présente plus grande pour la philosophie (une philosophie une) qu'elle ne l'est pour la littérature de soutenir la difficile hypothèse d'une histoire « hors de l'histoire » de la non-dialectique : de penser en somme son anhistoricité en même temps que sa pluralité. Comme s'ils se répondaient en miroir, le rapport à l'histoire de la littérature s'inscrirait essentiellement à l'inverse de celui d'une philosophie qui *se* dit classique, sous le signe de l'opposition, voire de l'indifférence : la littérature se réfléchirait en quelque sorte « contre » plutôt que « avec » l'histoire (ou, plus justement peut-être, « sans » plutôt que « par » l'histoire)¹²⁶. Ce que Jean Bessière appelle « l'amoindrissement de l'historicité reconnue à la littérature » donne par ailleurs depuis toujours substance aux débats auxquels se livre la théorie littéraire : « Cette opposition entre histoire et théorie littéraire, qui a souvent été dite, est sans doute une opposition entre une histoire littéraire causaliste et une théorie littéraire soucieuse d'une reconnaissance de la littérature qui échappe à une justification par le jeu de la causalité »¹²⁷.

Échappant, comme la littérature, au jeu de la causalité où elle s'annule en chronologie – jeu que lance la dialectique hégélienne en désignant toutes à la fois la case départ et la case d'arrivée – la non-dialectique échappe donc autant à la philosophie qui ne parvient jamais à en penser l'extériorité autrement qu'au sens d'antériorité. En regard d'une philosophie en

¹²⁵ O. HARLINGUE. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie* [...], p. 40.

¹²⁶ A. SAUVAGNARGUES. « Proust selon Deleuze une écologie de la littérature », *Les Temps Modernes* 676, n° 5 (2013), p. 164 : « L'expérience littéraire met la pensée aux prises avec une expérience singulière, vraiment inédite en ceci qu'elle se porte au-delà des expériences déjà cartographiées et rendues disponibles par l'histoire littéraire. ».

¹²⁷ J. BESSIÈRE. « Théorie littéraire et problématique : redéfinir quelques débats », *Revue internationale de philosophie* 65, n° 257 (2011), p. 65.

effet, la non-dialectique ne *se situerait* « hors » de l'histoire qu'en tant qu'elle est « avant » l'histoire, encore temporalisée donc, suivant une conception continuiste, dans les expérimentations encore immatures – souvent au double sens du terme : insoucieuses et incomplètes – d'une méthode (la dialectique) qui, elle seule, pourra en certifier l'acte de naissance. La non-dialectique, précédant le grand Commencement (pré-philosophique ?) en ressort-elle ainsi comme simple propédeutique de la méthode dialectique. Mais se cantonne-t-elle bien uniquement au seuil de l'Histoire où la relègue, comme par réflexe disciplinaire, la philosophie, passant de cette façon d'inassimilable interruption en balbutiante introduction ? Faut-il effectivement ne la trouver que chez les « grands Primitifs »¹²⁸, ces penseurs autrement rassemblés par commodité sous le nom de présocratiques, qui auraient préparé (pré-médité malgré eux ?) « l'invention » de la philosophie au 5^e siècle avant notre ère ?

Jacques D'Hondt, dans *Hegel et la pensée grecque*, rappelle cette convention que l'auteur de la dialectique moderne consacrera, avec force conviction, vérité historique : « Pour la philosophie, selon Hegel lui-même, tout commence en Grèce »¹²⁹. Et, quoique d'une grande sensibilité et érudition à l'égard de la diversité des expériences de pensée qui y prennent place, il en gommara malgré tout, comme l'on sait, l'irréductibilité (les différences) dans la trame narrative qui en force la réconciliation (la filiation) :

Plus qu'aucun autre, il eut le sentiment des ruptures et de la différence, lui qui ne craignait pas de dire que, tout d'abord, nous ne comprenons pas mieux un Grec de l'Antiquité que nous ne comprenons un chien. Mais, il est vrai, Hegel articulait les ruptures entre elles, dans une continuité dialectique.¹³⁰

Perdue pour Hegel, en même temps que ces ruptures dont il construit l'unité, la non-dialectique loge peut-être bien à l'enseigne des « incompréhensibles » Grecs de l'Antiquité que furent les présocratiques. Encore faudra-t-il préciser lesquels. Néanmoins, si elle appartient à cette période – rare moment où elle se phénoménaliserait, comme une étrange exception par effet rétroactif – que refermera l'avènement de la (méthode) dialectique, ce ne sera que pour autant qu'elle ne cesse, de tout temps, de devancer celle-ci, étant entendu,

¹²⁸ C. RAMNOUX. « Hegel et le commencement de la philosophie », dans J. D'HONDT (dir.). *Hegel et la pensée grecque*, Paris : PUF, 1974, p. 21.

¹²⁹ J. D'HONDT (dir.). *Hegel et la pensée grecque*, Paris : PUF, 1974, p. 7.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 6.

comme on peut le lire dans *L'Entretien infini*, que la dialectique est « toujours prête à commencer »¹³¹.

i. Faux départs

Blanchot, plus que Deleuze sans aucun doute, cherche par l'écriture à s'attarder dans le prélude fugace de la dialectique. Dans le « refus du commencement » qu'il évoque maintes fois – « d'abord renoncer au commencement »¹³² –, le « commencement » porte l'odieux de la précipitation générale de la dialectique, de la philosophie, et du savoir avec elles, dans la violence du bavardage : « Le refus de commencer, le refus premier de philosopher, d'entrer en dialogue avec Socrate, le refus de préférer à la violence muette la violence déjà parlante : préférence ou décision sans laquelle, selon Éric Weil, il ne saurait y avoir de dialectique, ni philosophie, ni savoir »¹³³.

Le « refus », force de résistance à laquelle Deleuze (dans son rapport à Hegel) ne renoncera que beaucoup plus tard, se présente souvent chez Blanchot sous la forme amoindrie, usée peut-être, d'une préférence. La littérature recèle pour l'expression de ce refus diminué en préférence, ou résistance sans la force, le personnage du copiste, Bartelby, dont la suite des non-aventures fait l'objet d'une nouvelle, *Bartelby, The Scrivener : A story of Wall Street*, de Herman Melville en 1853. Hissé en parangon de l'abstention, figure de fascination pour les « philosophes lecteurs » (Blanchot, Deleuze, Derrida) au point de parler d'un « effet-Bartelby »¹³⁴, le pauvre, voire pathétique, scribe (un autre synonyme d'écrivain) de l'histoire s'enferme graduellement dans la solitude – lui qui finit par s'enfermer dans le bureau de son patron hébété pour y vivre – à mesure qu'il s'entête dans son renoncement à accomplir toute tâche – la première tâche du copiste n'est-elle pas d'écrire –, s'enfermant de même dans un silence qui n'est plus brisé, ou verbalisé, que par la formule, à la manière d'une devise évidée : « I would prefer not to ». Épreuve de traduction, la phrase, devenue dans certaines éditions « Je préférerais n'en rien faire. », ou encore « J'aimerais mieux pas. », est reprise par Blanchot au plus près de sa construction grammaticale initiale, mais en prenant soin

¹³¹ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 19 : « La dialectique est donc toujours prête à commencer avec n'importe quelle question particulière, de même que l'on peut commencer à parler avec n'importe quel mot. »

¹³² M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 53.

¹³³ *Ibid.*, p. 119.

¹³⁴ G. BERKMAN. *L'effet Bartelby : philosophes lecteurs*, Fictions pensantes, Paris : Hermann, 2011.

d'atténuer le caractère idiomatique de l'expression au moyen de procédés typographiques : « *Je préférerais ne pas (le faire)* »¹³⁵.

L'adverbe de négation, conservé en fin de phrase en dépit de ce que prescrit la syntaxe française, est porteur d'une ouverture (ne pas ?) dont l'amplitude est théorisée par Deleuze dans *Bartelby, ou la formule*, l'une des études composant *Critique et Clinique*. Autre coup de génie de cette littérature américaine qu'il admire, littérature supérieure « par sa proximité avec le réel »¹³⁶, la formule bartelbienne, explique Deleuze, tient sa force de sa « terminaison abrupte, NOT TO, qui laisse indéterminé ce qu'elle repousse [...] »¹³⁷. Sans objet (priorité à l'indétermination pour Deleuze) et sans volonté (priorité à la préférence pour Blanchot), le refus de l'antihéros de Melville est le rejet passif de tout et, partant, de la dialectique (la passivité faite héroïsme devant la dialectique) : « “*Je préférerais ne pas...*” appartient à l'infini de la patience, ne laissant pas de prise à l'intervention dialectique : nous sommes tombés hors de l'être, dans le champ du dehors où, immobiles, marchant d'un pas lent, vont et viennent les hommes détruits »¹³⁸.

De la littérature à la philosophie, le « refus de commencer » prend naturellement une première incarnation chez quelques non moins fascinants personnages parmi les prédécesseurs de Socrate. Les présocratiques, et plus particulièrement les sophistes dont la « place dans l'histoire de la philosophie semble indécidable »¹³⁹, exerceront un attrait manifeste sur la pensée de Blanchot et de Deleuze qui chercheront chez ceux-là des pratiques par lesquelles la dialectique, avant même de démarrer, est remise en question dans l'absence de sa définition. En interrogeant l'intérêt de nos auteurs pour la sophistique, et nous gardant autant que possible d'un certain « effet de mode » dont elle a pu jouir dans la critique

¹³⁵ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 33. Aussi, p. 219.

¹³⁶ P. MENGUE. « Deleuze et la question de la vérité en littérature », *EREA* 1.2 (automne 2003), p. vii.

¹³⁷ G. DELEUZE. *Critique et clinique*, Paradoxe, Paris : Éditions de Minuit, 1993, p. 89, cité par P. MENGUE, *Idem*.

¹³⁸ BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 33.

¹³⁹ Il est question ici de la collection de H. Diels, *Fragments des Présocratiques*, de 1903, ouvrage de référence de nombreuses fois réédité (W. Kranz et M. Untersteiner) qui intègre le « groupe » des sophistes sous le titre « ancienne sophistique », mais sans en « faire des philosophes ». M.-P. NOËL. « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis*, 1998, p. 20. Au sujet de ce débat continu, on peut lire en conclusion de l'ouvrage réédité au PUF en 2017 de G. ROMEYER-DHERBEY. « Les Sophistes », 8^e édition, *Que Sais-Je ?*, Philosophie 2223, 2017, p. 124 : « Du point de vue de la pensée, la sophistique n'est pas un genre ; peut-on dès lors encore l'opposer monolithiquement à la philosophie, elle-même aussi entendue monolithiquement ? Cette opposition globale n'est au fond propre qu'à la philosophie platonicienne, et valable pour elle, mais la position de Platon n'est en rien celle d'un impartial historien de la philosophie. »

contemporaine en vertu duquel elle a été promue « d'infâme rhétorique »¹⁴⁰ à miracle philosophique, il sera possible d'apercevoir l'élaboration de la méthode dialectique et, à travers elle, des types de pratiques qui en constituent « d'efficaces » esquives, voire de légitimes variantes. Ce faisant, nous donnerons d'une certaine manière raison à Christian Ruby lorsqu'il accuse les philosophies de la différence de faire fausse route, se méprenant sur le véritable objet de leur « combat titanesque »¹⁴¹ « [en] nommant non *une* dialectique mais *la* dialectique comme le lieu de nos misères théoriques »¹⁴².

ii. Case départ ?

Au début donc, raconte l'Histoire, il y aurait la dialectique. La dialectique, la précision est d'importance, platonicienne. Essentiellement liée au dialogue, dont l'ensemble des écrits de Platon en est une mise en scène, la dialectique s'ébaucherait d'abord comme méthode dans la réfutation (« elenchos ») que pratique le protagoniste central de ces échanges scénographiés¹⁴³, Socrate, au bénéfice (autre point d'importance) de ses nombreux interlocuteurs, au nombre desquels figurent quelques sophistes de renom : Gorgias, Protagoras, Euthydème, pour ne nommer que ceux-là. Ce n'est que plus tard que la procédure réfutative se raffinerait pour se fixer en sa forme « plus scientifique », et par là plus propice à sa formalisation. La dialectique devient ainsi une science : la science platonicienne¹⁴⁴. Étant donné que l'ordre chronologique des dialogues platoniciens continue d'alimenter la créativité interprétative des philologues, hellénistes et autres – concours d'hypothèses auquel participe encore le rejet scrupuleux de toute spéculation en matière de périodisation¹⁴⁵ –,

¹⁴⁰ L. DE MEYER et J. LADRIÈRE. *Vers l'invention de la rhétorique : une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*, Bibliothèque des cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain 91, Louvain-la-Neuve : Peeters, 1997, p. 48.

¹⁴¹ C. RUBY. *Les archipels de la différence : Foucault-Derrida-Deleuze-Lyotard*, Philosophie, Paris : Éditions du Félin, 1989, p. 32.

¹⁴² *Idem*.

¹⁴³ L.-A. DORION. *Socrate, Que sais-je ?*, 899a, Paris : PUF, 2004, p. 36 : « Le personnage de Socrate figure dans plus de vingt dialogues dont la composition s'échelonne sur presque cinquante ans. »

¹⁴⁴ Au livre VII de *La République*. PLATON. *La République*, traduit par Georges Leroux, Flammarion 653, Garnier Flammarion, Paris : Flammarion, 2002.

¹⁴⁵ En marge des lectures influentes de Robinson, de Vlatos ou de Ross, explique Arnaud Macé, font surface des lectures plus récentes, telle celle de Cooper et Hutchinson (1997) qui « invite expressément (“I urge”) le lecteur à ne pas entreprendre l'étude des œuvres de Platon avec en tête une périodisation en “earl”, “middle” et “late” ». PLATO. J.M. COOPER et D.S. HUTCHINSON, *Complete works*, Indianapolis : Hackett, 1997, p. xiv, cité par A. MACÉ. « L'origine du questionnement À propos de la lecture de Platon et Aristote par Michel Meyer », *Revue internationale de philosophie* 257, n° 3 (2011), p. 28.

nous nous appuyons pour cette partie sur la perspective de Louis-André Dorion qui distingue, comme la plupart des commentateurs, œuvre de jeunesse et œuvre de maturité :

Les procédures de réfutation forment le cœur de la dialectique de Socrate dans les premiers dialogues de Platon, mais la pratique socratique de l'elenchos a été abordée avec beaucoup plus de réserves et de précaution dans la maturité de Platon, qui tend à leur préférer une dialectique qu'il considère comme plus « scientifique » et qui, déjà, s'inspire en partie des mathématiques.¹⁴⁶

Une dialectique socratique, autre nom de l'elenchos, en tant qu'elle se dédie entièrement à la mise à l'épreuve de l'opinion d'autrui (réfutation) et que son discours n'est composé au demeurant que de questions auxquelles il appartient à l'interlocuteur seul de répondre, se rapproche, sous cet angle du moins, de la non-dialectique. Elle s'y apparente en effet à partir du moment où elle est avant tout associée, comme elle l'est du point de vue de la problématique par exemple, à une force de questionnement définie comme pur moment d'interrogativité. La distinction avec la dialectique platonicienne, dans cette perspective, est franche : d'une part la question (Socrate), d'autre part la réponse, rebaptisée proposition (Platon), qui coupe cette dernière de sa force :

Socrate est considéré à juste titre comme le père de la philosophie occidentale en ce qu'il a érigé l'interrogativité comme valeur suprême de la pensée. Cette idée n'a pas survécu et sa disparition a donné naissance, à la place, à l'ontologie et au logos du modèle propositionnel. Le questionnement s'est vu alors mis au service de l'entité souveraine, la proposition, qu'on a cessé d'appeler réponse. Le questionnement, relégué au rang d'accessoire rhétorique ou psychologique, a peu à peu disparu de la scène philosophique, encore qu'il n'en ait jamais été le thème à proprement parler.¹⁴⁷

Le discours de la question de Socrate, le logos socratique, déjà près du langage non dialectique pour avoir fait de l'interrogation son objet de spécialisation, semble s'en approcher un peu plus encore par son absence de conclusion. Le défaut de réponse qu'il entretient, et à l'inconfort duquel vient se mesurer tout effort de réflexion, l'enrichit du caractère indécidable de l'aporie, l'éloignant d'autant de la dialectique platonicienne. Il prend ainsi une telle forme aporétique, explique Pierre Aubenque, parce qu'il est tout à la

¹⁴⁶ L.-A. DORION. « La critique de l'elenchos socratique dans la République (VII 537d-539d) », dans J.-B. GOURINAT et J. LEMAIRE (ed.). *Logique et dialectique dans l'Antiquité*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris : J. Vrin, 2016, p. 13-14.

¹⁴⁷ M. MEYER. *De la problématique*, Paris : PUF, 2008, p. 71.

fois interrogation nécessaire, impossibilité de réponse et incertitude¹⁴⁸. Il remplit bel et bien, peut-on lire dans *Sens et fonction de l'aporie socratique*, « [les] deux conditions constitutives de l'aporie : inévitabilité de la question et impossibilité d'une réponse fondée, unique et univoque »¹⁴⁹. En des mots qu'on pourrait croire empruntés à Blanchot, il est désigné comme « l'absence de chemin mais aussi en même temps ce qui empêche le cheminement de se clore »¹⁵⁰. L'aporie socratique, toujours selon l'analyse d'Aubenque, correspond enfin en termes logiques à « l'aporema » qu'Aristote définissait entre autres par l'expression « syllogisme dialectique de la contradiction »¹⁵¹. Ce type de dialectique, souvent présenté comme la « moitié négative »¹⁵² de la dialectique platonicienne, évincé de l'histoire par la « proposition » qui en soulagera l'incertitude, pourrait aisément se confondre par ces traits – force de questionnement, forme aporétique – avec la non-dialectique¹⁵³, laissant ainsi reconnaître en elle une autre dialectique.

La pratique de la réfutation de Socrate – recherche par question de la contradiction dans le discours de l'autre –, suggère Blanchot dans un fragment de *L'Écriture du désastre*, consisterait *de fait* en une pratique de l'interruption. Puisqu'il ne cesse de questionner, sans offrir ni admettre de réponse, le principal héros des Dialogues, tout porte-parole de Platon qu'il puisse être, s'interrompt plutôt qu'il ne parle, répondant d'une certaine manière (technique) à l'exigence fragmentaire : « Il ne parle pas, il questionne. Questionnant, il interrompt et s'interrompt sans cesse, donnant forme ironiquement au fragmentaire [...] »¹⁵⁴.

Si le « père de la philosophie moderne » n'est pas, l'étymologie le défend, de ces présocratiques¹⁵⁵ vers lesquels lorgnent nos auteurs pour trouver écho, ou lointain précédent,

¹⁴⁸ P. AUBENQUE. « Sens et fonction de l'aporie socratique », dans A. LAKS (dir.) et M. NARCY (dir.), *Enjeux de la dialectique*, Philosophie Antique 3, Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 8.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵² F. WOLFF. « Pourquoi la dialectique ? », dans J.-B. GOURINAT et J. LEMAIRE (ed.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité* [...], p. 23.

¹⁵³ S'inscrit dans le même sens ce passage de « La littérature comme question » de Dominique Rabaté : « Philosophique, la méditation de Blanchot (que son objet soit la littérature ou la philosophie) l'est en ce sens socratique qui fait de la question le moteur de toute vraie recherche. Mais le questionnement ne vise pas exactement la détermination d'une réponse. Il me semble que, quand nous lisons Blanchot, c'est bien plutôt par la puissance de déport d'un questionnement qui ne veut jamais se fermer que nous sommes entraînés, séduits et inquiétés par ces rebonds incessants. » D. RABATÉ. « La littérature comme question [...] », p. 263.

¹⁵⁴ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 107.

¹⁵⁵ Présocratiques dont il faut rappeler qu'ils comptent également des contemporains de Socrate : « Le préfixe “pré-” est à la fois ambigu et chargé. Il suggère au premier abord une antériorité chronologique, alors que certains des Présocratiques, et non des moindres, sont des contemporains de Socrate (la plupart des Sophistes, par exemple, mais pas eux seulement), quand ce n'est pas de Platon – une contemporanéité qui prend d'autant plus de relief que le développement de la philosophie présocratique s'effectue sur une période remarquablement

à leur démarche, à leur instinct philosophique à tout le moins, il a pour sûr partie liée avec eux, allant tantôt jusqu'à leur déclarer publiquement son admiration comme dans l'*Euthydème* (suscitant du même coup la réprobation de tous les Athéniens), se laissant tantôt condamner à mort sous l'accusation d'en avoir partagé certaines méthodes (sophistiques) et, pis encore, les valeurs (impiété). Mais voilà, Socrate, par-delà cette expertise (technique) qu'il raffine (plutôt qu'invente), notamment au contact de ses « pairs » qui s'en font les spécialistes, leur demeurerait en définitive étranger sur le plan éthique : la réfutation socratique consisterait en une pratique éducative d'accompagnement (de l'homme – nouvelle préoccupation) vers la vertu et se justifierait ainsi par sa portée purificatrice. Par elle désormais, par cette innovation à partir de laquelle la philosophie se réclamerait une dignité, « moralité et théorie font bon ménage »¹⁵⁶. Socrate l'affirme (*question hors de question*) dans *Le Sophiste* : il faut en passer par la réfutation, qui est « décisive » dans l'atteinte de la pureté, où viennent se mélanger la beauté et le bonheur :

L'Étranger. – Pour toutes ces raisons, Théétète, il nous faut dire que la réfutation est la plus importante et la plus décisive des purifications, et il nous faut considérer en revanche celui qui n'a pas subi la réfutation, fût-il le Grand Roi en personne, comme n'ayant pas été purifié de ses souillures les plus importantes, dépourvu d'éducation, et laid, en tout ce en quoi il convient d'être parfaitement pur et beau si l'on veut être réellement heureux.¹⁵⁷

Selon l'histoire de la philosophie proposée par Diogène Laërce dans *Vies et opinions des philosophes illustres*, une rare trace en forme de compilation des philosophes grecs rédigée au III^e siècle EC, et rappelée dans le travail du philologue André Laks, Socrate se révèle étroitement affilié aux « Présocratiques » – en fonction ici d'un découpage spatial plutôt que temporel des écoles philosophiques qui le rattache à l'école ionique – mais s'en démarque somme toute du seul fait qu'il « introduisit l'éthique »¹⁵⁸. L'infléchissement de ce qu'on a pu nommer « dialectique socratique », l'orientation éthique nouvellement imprimée à la réfutation, empêche d'y chercher plus avant une quelconque expression du langage non dialectique, si tant est que l'on puisse en chercher l'expression. La recherche devra se

brève, deux siècles tout au plus. » A. LAKS. « Philosophes Présocratiques : Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique », dans A. LAKS et C. LOUGUET (ed.). *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy ?*, Cahiers de philologie, Série Apparat critique 20, Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 22.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁷ *Le Sophiste* (230b-e), extrait cité dans L. MOUZE. « Les effets du logos socratique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2019, p. 13-38.

¹⁵⁸ *Vies et opinions des philosophes illustres* de Diogène Laërce, I, 14, cité dans A. LAKS. « Philosophes Présocratiques [...] », p. 18.

poursuivre en amont, avant que le dialogue ne se fasse purificateur, chez les présocratiques dont le bien mince, mais en même temps plus sûr, commun dénominateur est, de l'avis de Clémence Ramnoux, d'être « tous d'accord pour contester le mode de pensée d'avant [...] »¹⁵⁹. La contradiction sans la purification en somme. La caractéristique sous laquelle peut se rassembler le groupe hétéroclite de penseurs se précise, continue plus loin Ramnoux dans *Pourquoi les Présocratiques ?*, à travers le jugement parfois mitigé que leur réserve Aristote dans la *Métaphysique* – lequel ouvrage, rappelons-le au passage, constituera longtemps la principale source doxographique pour l'étude « des sages avant Platon »¹⁶⁰ : « On sait qu'Aristote, au livre A de la *Métaphysique*, loue et blâme de vieux philosophes qui ont ceci en commun de présenter leurs “principes” par couples »¹⁶¹. La contradiction, présentation par couples d'opposés, serait le propre de ces « vieux philosophes » qui ont entrepris de « contester le mode de pensée d'avant », soit le mode poétique de la mythologie (« muthos »), depuis les « physiologues » (ou « naturalistes ») qui l'ont mise au profit de leur philosophie de la nature (« phusis »), jusqu'aux sophistes qui l'ont placée au centre du tout-puissant langage (« logos »).

iii. De la contradiction à l'antilogie

Entre tous ces « négateurs du principe de non-contradiction » que dénonce Aristote dans le livre Gamma de la *Métaphysique*¹⁶², le premier mentionné, qui est également le seul penseur présocratique dont se réclameront unanimement Hegel, Blanchot et Deleuze, est Héraclite d'Éphèse. Pour Hegel d'abord, la thèse héraclitéenne de la mobilité de toute chose (toute chose passant en son contraire – thèse du mobilisme), condensée dans le célèbre apophtegme apocryphe *Panta rhei* : « tout coule », fait de son auteur le « véritable maître de la

¹⁵⁹ C. RAMNOUX. « Pourquoi les Présocratiques ? », *Revue Philosophique de Louvain* 66, n° 91 (1968), p. 397.

¹⁶⁰ C. RAMNOUX. « Hegel et le commencement de la philosophie [...] », p. 15 : « Sans savoir au juste ce que Hegel avait lu dans le texte même, ni de quelle critique il faisait bénéficier sa lecture des fragments, nous savons à quelle doxographie il renvoyait ses élèves, pour la connaissance des sages avant Platon. Il les renvoyait de préférence à Aristote, et à Sextus Empiricus, lesquels doivent suffire. C'est une doxographie très précisément orientée. Entre lui-même et les primitifs de la philosophie, Aristote aura été le principal médiateur. »

¹⁶¹ C. RAMNOUX. « Pourquoi les Présocratiques ? [...] », p. 399.

¹⁶² J. LEMAIRE et F. WOLFF. « La contradiction chez Aristote : analyse et problèmes », Thèse de doctorat, Philosophie, Université Paris 10 Nanterre, 2005, p. 283 : « Qui sont les négateurs du principe de non-contradiction ? À qui s'adresse la réfutation dans le chapitre 4 ? À qui s'adresse les chapitres 5 et 6 ? [...]. Aristote nomme parfois ses adversaires, et les rassemble en deux groupes. Qui Aristote nomme-t-il ? Le premier nommé est Héraclite, au chapitre 3, de façon indirecte : certains croient qu'Héraclite a dit que la même chose peut être et ne pas être [...] ».

dialectique »¹⁶³. Sans entrer dans le détail de la centaine de fragments restants¹⁶⁴ de l'Éphésien, qu'il suffise de mentionner sa conception du mouvement universel, où dominent la figure du cercle et la connaturalité du logos avec le cosmos¹⁶⁵, pour deviner la compatibilité qu'a pu y découvrir Hegel avec sa vision dialectique du devenir et comprendre par suite qu'il ait pu représenter pour tous les hégéliens « l'Ancêtre par excellence »¹⁶⁶.

À ce qui semble être l'autre bout du spectre de l'interprétation de l'évènement philosophique que fut Héraclite, et donc loin d'une philosophie du Devenir (dont Deleuze célébrera avant tout l'affirmation), c'est l'interruption (la contradiction non plus motrice) que Blanchot retient pour sa part du « très haut jeu d'écriture »¹⁶⁷ que donnent à lire ses « textes brisés »¹⁶⁸, faisant référence par là moins aux fragments eux-mêmes qu'à leur contenu discontinu. La préface de la seconde édition de l'ouvrage de Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses* (1968), que signe Blanchot et qui est reprise dans *L'Entretien infini* (en ouverture de la section sur l'Expérience limite), est une réflexion sur les voies partagées (la parenté) du langage énigmatique de « l'Obscur » – ce surnom donné à Héraclite a inspiré le premier roman de Blanchot : *Thomas l'obscur* – et de l'écriture du neutre. L'obscurité de la parole d'Héraclite, qui en rend intraduisible la pensée¹⁶⁹, tient fondamentalement à la dualité qu'elle concentre et dont elle joue : celle d'un monde sacré, tenu à distance, et du langage « sévère » qui travaille à s'en abstraire. Elle est le fait, en pratique, d'une série, ou d'un enchaînement, de contradictions, « ces mots couplés, maintenus ensemble par leur contrariété réciproque »¹⁷⁰ à l'expression desquelles sont sacrifiées la syntaxe et la ponctuation (dans la traduction française), qui ouvrent

¹⁶³ G. PLANTY-BONJOUR. « Hegel et la dialectique selon les Grecs », *Revue Internationale de Philosophie* 36, n° 139-140 (1-2) (1982), p. 10.

¹⁶⁴ HÉRACLITE et M. CONCHE. *Héraclite : Fragments*, Épiphrase, Paris : PUF, 1986, p. 10 : « [Le] nombre des fragments originaux reste du même ordre depuis un siècle [...]. Nous atteignons, quant à nous, le chiffre de 136 [...] ».

¹⁶⁵ M. DE CORTE. « La vision philosophique d'Héraclite », *Laval théologique et philosophique* 16, n° 2 (1960), p. 195.

¹⁶⁶ C. RAMNOUX. « Hegel et le commencement de la philosophie [...] », p. 20.

¹⁶⁷ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 123.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁶⁹ Y. GILONNE. « Blanchot l'obscur : vers une approche héraclitéenne du neutre », dans É. HOPPENOT (dir.), et A. MILON (dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie* [...], p. 219 : « L'obscurité serait le signe visible d'une démarche philosophique qui voudrait reconduire la pensée à l'impossibilité de sa propre traduction. »

¹⁷⁰ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 122-123. Suite de la citation où Blanchot s'appuie sur quelques exemples : « [Ces] mots couplés, maintenus ensemble par leur contrariété réciproque, constituent des signes échangeables avec lesquels le jeu scripturaire le plus subtil s'essaie en de multiples combinaisons mystérieuses, tandis que – et c'est aussi l'essentiel – se met à l'épreuve la structure d'alternance, le rapport de disjonction qui, de couple à couple, se retrouve le même, et cependant différent, car “Tout-Un” n'est pas, cela va de soi, dans le même rapport de structure que “Jour-Nuit” ou “hommes-dieux”. »

paradoxalement (couplages qui délient) « l'espace de la dé-liaison »¹⁷¹ du sens où, de même, le neutre s'écrit. Dans *Blanchot l'obscur : vers une approche héraclitéenne du neutre*, Yves Gilonne décrit ainsi ce qui prend des airs d'occurrence antique de l'écriture du neutre : « La parole d'Héraclite déjouerait la logique réticulaire du *logos* en tant que liaison du sens par la fragmentation de la forme [...] »¹⁷².

Cette *manière* d'écriture faite de contradictions fragmentant le discours relève du « caractère antilogique qui est, selon Clémence Ramnoux, la manière des Présocratiques »¹⁷³ et en présence de laquelle la philosophie (re)lance son éternelle (parce qu'originelle) dispute avec la sophistique. En s'identifiant ainsi à l'antilogie, telle que nous aidait à la définir Alexander Nehamas en introduction, la situant en quelque sorte à mi-chemin entre l'éristique (argumentation spéieuse) et la dialectique (argumentation moralement orientée, dont participe aussi l'*elenchos* socratique), elle pose ensemble (dans une même histoire ?) la parole héraclitéenne et le neutre blanchotien sur la ligne, autant fuyante que fondatrice, entre sophistique et philosophie. Pour Gilonne, à l'exemple d'Alexandre Kojève qui, rappelle-t-il, voyait en Héraclite le « point de rupture de la philosophie par rapport à la sophistique »¹⁷⁴, celui-ci « est donc non seulement le témoin de la lutte avec cette “sophistique qui [selon Barbara Cassin] hante la philosophie [et] la met hors d'elle”, fonctionnant ainsi “en opérateur par excellence de la délimitation de la philosophie” mais aussi, pour Blanchot, possibilité de son renouveau »¹⁷⁵.

Si la philosophie ne se renouvelle réellement qu'à partir de ce qu'elle s'efforce d'exclure, alors l'antilogie, par un usage expert¹⁷⁶ de la réfutation que rend suspecte, sinon coupable, l'absence d'ambition doctrinale, d'autant plus honnie que sa virtuosité, à l'égal de l'éristique,

¹⁷¹ Pour Blanchot, explique Yves Gilonne, les « mots couplés » d'Héraclite sont identifiés, dans la langue française, au trait d'union par lequel les contraires associés se trouvent littéralement liés mais sémantiquement déliés en raison même de leur proximité. Y. GILONNE. « Blanchot l'obscur [...] », p. 219-220.

¹⁷² *Ibid.*, p. 219.

¹⁷³ L. JERPHAGNON. *Histoire de la pensée : d'Homère à Jeanne d'Arc : tableau chronologique, schéma des relations entre les écoles, situation des lieux philosophiques, index onomastique*, 4e éd. rev. et augm., Paris : Tallandier, 2011, p. 58.

¹⁷⁴ Y. GILONNE. « Blanchot l'obscur [...] », p. 220.

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ « Sophiste » est associé au verbe *sophizomai* qui veut dire posséder et exercer une expertise quelconque. Voir l'entrée « sophiste » dans le dictionnaire, H. G. LIDDELL, et R. SCOTT. *A Lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1963. Voir aussi B. CASTELNÉRAC, et M. MARION. « Antilogic », *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 8, n° 1 (2013). Principalement imputable à Platon et à Aristote, il ne fait aucun doute que s'est produit dans l'histoire de ce terme un glissement de sens en fonction duquel « l'expertise » ou « l'intelligence » s'est vue associer à une « ruse pernicieuse » : sauf quelques rares exceptions (G. B. Kerferd, pour ne nommer que lui), c'est encore le sens qui prévaut maintenant quand on parle des sophistes, comme si les sophistes de l'histoire avaient été amputés de leur bonne moitié, celle qui signifiait « savant » ou « expert ».

en dissimule la menace, est l'ultime hétérodoxie contre laquelle elle ne cesse de revenir défendre son « exercice pur et vrai »¹⁷⁷. « Pour méditer, résumé d'une métaphore Jean-François Mattéi dans *Question de l'être ou question de lettre*, la philosophie ne se sépare pas de son double, comme, pour avancer, le voyageur ne se sépare pas de son ombre »¹⁷⁸.

iv. De l'antilogie à la non-dialectique

Les antilogiciens, ou mieux « praticiens de l'antilogie », à l'instar de ceux que fait intervenir Platon dans *Le Sophiste* (mais aussi dans *Phédon*, *Théétète*, *Lysis*, *La République*), et dont la pratique n'a nulle part été plus sévèrement pourfendue que dans *La Métaphysique* d'Aristote¹⁷⁹ (qui vise à poursuivre sur le plan logique la dialectique platonicienne), compteraient parmi leurs rangs dissipés, en addition de ses plus anciens et fameux représentants que sont Héraclite, mais aussi Gorgias (*Traité sur le non-être*) et Protagoras (*Antilogies*), d'autres, et plus récents, « manieurs de contradictions » (Blanchot sans doute, Deleuze avec nuances) dont l'apport essentiel à la philosophie demeurerait d'en habiter *envers et contre tout* le « cœur » non philosophique. Car la méthode antilogique, dite « pré-philosophique », soit avant que ne commence la philosophie, ne l'est désormais plus qu'au sens où l'entend Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* :

Préphilosophique ne signifie pas quelque chose qui préexiste, mais quelque chose qui n'existe pas hors de la philosophie, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes. Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d'être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s'adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence.¹⁸⁰

Sans doute est-il facile d'apercevoir en Blanchot (le non-philosophe) un praticien de l'antilogie, lui qui proposerait, comme l'avancait Olivier Harlingue, « une théorie *non-philosophique* de la philosophie ». « L'amour de la contradiction » dont témoigne son œuvre¹⁸¹, rare certitude qui ressort de sa lecture, et qui se traduit par le rapport indéfini

¹⁷⁷ G. LACHANCE. « L'antilogicien ou l'ennemi de la philosophie véritable », *Elenchos* 38, n° 1-2 (1 mars 2017), p. 47.

¹⁷⁸ J.-F. MATTÉI. « Question de l'être ou question de lettre », *Cités* 40, n° 4 (2009), p. 130.

¹⁷⁹ L. F. BELLINTANI RIBEIRO. « Éléments pour une philosophie antilogique », *Arete* 1 (2016), p. 165 : Au Livre IV de la *Métaphysique*, « il s'agit précisément d'interdire l'antilogie ».

¹⁸⁰ G. DELEUZE et F. GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [...], p. 43-44.

¹⁸¹ « Le mot “contra-dic-tion” n'est que la version latine du mot grec “anti-log-ie”. » L. F. BELLINTANI RIBEIRO. « Éléments pour une philosophie antilogique [...] », p. 165.

(déterminé au premier chapitre par une triple errance : logique, littéraire et linguistique) qui y est entretenu entre théorie (vrai) et fiction (faux), s'interprète aisément comme une invitation (une exhortation ?) pour la philosophie à faire l'épreuve de ses limites :

Blanchot has a marked love of contradictions. Again and again he advances antithetical propositions without the arguments that would establish these propositions as dialectical. Given that labour of the concept is lacking, the propositions entertain very uneasy relation with philosophical discourse. A provocation is at stake. Where naïve consciousness refuses to accept as truth whatever is contradictory, here contradiction has itself become the index of truth.¹⁸²

Dans les textes de Blanchot en effet, où « presque tout est soumis à la scission en antilogies »¹⁸³, rien ne semble « sauvé » de la contradiction (si ce n'est sa propre vérité, mais rien n'est moins sûr), et pas plus que de finalité morale (dialectique) ou immorale (éristique) n'en est retenue *in fine*, surtout dans la dernière partie de l'œuvre, de conclusion ontologique. Or, c'est précisément en renonçant à l'ontologie, soit en renonçant à l'affirmation de l'Être qui miroite dans celle de la puissance du langage, ne s'employant *de préférence* qu'à exposer cette dernière en la retournant vers elle-même, que Blanchot gagnerait une place aux côtés notamment de Gorgias et de Protagoras. « [L'] antilogicien n'a que faire de *ce qui est* »¹⁸⁴. Telle est l'une des pistes de définition (ici « négative ») de la sophistique, tout à fait dans le sillage de la division des deux logos – ontologie/logologie – établie par Barbara Cassin dans *L'effet sophistique*, dont le *Traité du Non-Être* de Gorgias compte au nombre des illustrations extrêmes :

La sophistique est donc un refus de l'ontologie. Ce refus est énoncé de la façon la plus radicale par Gorgias [v. 487-380 av. J.-C.] dans le *Traité du Non-Être* [fr. B 3] : il n'y a pas d'Être ; les pensées ne sont pas des connaissances, mais des représentations mentales [*phantasiai*] incommunicables. Le langage, donc, n'exprime ni la pensée ni l'Être, il ne peut que se dire lui-même.¹⁸⁵

¹⁸² J. PHILLIPS. « Dying is not death: The difference between Blanchot's fiction and Hegel's concept », *Colloquy*, n° 10 (2005), p. 62.

¹⁸³ C. ÉBERT. « La malice de l'oxymore ou bien le vertige de l'entre-deux », 2013. [<http://www.ufr-anglais.univ-paris7.fr/GRADIVA/13-2/oxymore-2013.pdf>]

¹⁸⁴ G. LACHANCE. « L'antilogicien ou l'ennemi [...] », p. 50 (l'italique est de l'autrice). Des études récentes remettent en question cette conception de l'antilogie sophistique qui « n'aurait que faire de *ce qui est* » en se détournant de son interprétation strictement rhétorique pour en développer la pensée philosophique, voire métaphysique, sous-jacente. Sur ce point : G. ROMÉYER-DHERBEY. « Les Sophistes », 6^e édition, *Que Sais-Je ?*, Philosophie 2223, 2009.

¹⁸⁵ S. VERGNIÈRES. « Les Sophistes : L'utile et le bien parler », dans A. CAILLÉ (dir.), C. LAZZERI (dir.) et M. SENELLART (dir.). *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Hors collection sciences humaines, La Découverte, 2001, p. 81-82.

Ainsi, en lieu et place d'une méthode dialectique, instrumentale dans l'atteinte de la vérité de l'Être, l'écriture antilogique de Blanchot laisse en imaginer une autre forme, autotélique celle-là, quelque chose peut-être comme une pratique radicalement *neutre* de la dialectique, d'autant plus neutre, faudrait-il ajouter, que, contrairement à l'antilogie des sophistes de l'Antiquité, elle se refuse à toute « utilité » et ne se prête dès lors à aucun enseignement : « Le sophiste ne prétend à aucune supériorité en matière de vérité ou de moralité, mais il se donne, en revanche, pour un “maître en bon conseil”, enseignant la façon de bien gérer les affaires publiques “par les actes et les paroles” [Protagoras, 319 a] »¹⁸⁶.

Une écriture non dialectique présentée de cette façon sous les traits d'une dialectique de contradictions sans *fin* (sans finalité et sans clôture : inconclusive et indéfinie), exposant le langage à sa propre épreuve en ruinant par la fiction sa prétention naturelle à la vérité, s'accorde, sans toutefois y souscrire, avec une philosophie immanentiste du mouvement, telle celle d'Héraclite et, dans sa suite, de Deleuze. Elle énonce de fait, en elle-même et malgré elle, la philosophie de « l'antilogicien » : « Selon lui, tous les êtres (τὰ ὄντα) sont changeants comme l'Euripe, ce détroit célèbre pour ces courants variables »¹⁸⁷. C'est la raison pour laquelle, conclut Geneviève Lachance, « il s'occupe de discours contradictoires. Ses discours sont à l'image du monde sensible dans lequel il vit et sur lequel il concentre son attention : ils sont en mouvement constant et oscillent d'un opposé à l'autre »¹⁸⁸.

Peut-on maintenant, après l'écrivain du neutre, reconnaître en ce « praticien de l'antilogie », pour qui langage et monde répondraient aux mêmes forces contraires, le philosophe de la Différence ? Avec nuances cette fois. La forte influence de la philosophie héraclitéenne, particulièrement en évidence dans *Nietzsche et la philosophie* où elle est relayée par l'antidialectique nietzschéenne, pointe déjà en cette direction. Maître à penser (du) « tragique », dont l'auteur de *La Naissance de la tragédie* se révélera pour Deleuze l'inspirant visage moderne, Héraclite donne son impulsion originelle à une philosophie du Devenir triomphante de l'Être. Antoine Janvier, dans sa thèse intitulée *Vitalisme et philosophie critique : genèse de la philosophie politique de Gilles Deleuze autour du problème de l'illusion*, explique en quelques mots, appuyés de quelques courts passages de *Nietzsche et la philosophie*, sa puissante ascendance sur la pensée deleuzienne : « [Si]

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 84. Voir aussi G. ROMEYER-DHERBEY. « Les Sophistes [...] », p. 124 : « L'unité du mouvement sophistique est bien plutôt une unité extérieure, qui trace une sorte de statut social : les sophistes se veulent des éducateurs et des savants qui échangent leurs services contre rémunération directe avec l'utilisateur. »

¹⁸⁷ G. LACHANCE. « L'antilogicien ou l'ennemi [...] », p. 50.

¹⁸⁸ *Idem.*

“Héraclite est le penseur tragique”, c’est parce qu’il “a nié la dualité des mondes, ‘il a nié l’être lui-même’. Bien plus : il a fait du devenir une affirmation.” »¹⁸⁹. La lignée qui, depuis la philosophie de la Différence, remonterait jusqu’au langage d’Héraclite, s’aperçoit par ailleurs sans difficulté à la toute fin du chapitre que Blanchot consacre à ce dernier :

Langage qui parle en vertu de l’énigme, l’énigmatique Différence, mais sans s’y complaire et sans l’apaiser, au contraire en la faisant parler et, même avant qu’elle ne soit mot, la dénonçant déjà comme logos, ce nom hautement singulier en quoi se retient l’origine non parlante de ce qui appelle à la parole et qui, à son plus haut niveau, là où tout est silence, « ne parle pas, ne cache pas, mais fait signe. »¹⁹⁰

Fidèle à Héraclite, dans l’esprit duquel il élabore son « système » philosophique, celui d’une différence vide qui toujours « fait signe », Deleuze ne se voit pourtant jamais aussi facilement accoler l’étiquette « d’antilogicien » que lorsqu’il en abandonne les prétentions ontologiques – l’entreprise d’une « ontologie de la différence pure » que nous avons qualifiée d’ontologie *neutre* –, pour en faire plus tard, après la rencontre de Guattari, le cadre de réflexion de l’expérience littéraire. *Proust et les signes* est à ce titre révélateur de cette transformation par l’ajout dans l’édition de 1970 de la section *La machine littéraire* dont le premier chapitre a pour titre : *Antilogos*. La nouvelle partie, absente donc lors de la parution du livre en 1964, vise à corriger une première interprétation platonicienne de la multiplicité de signes contenue dans l’œuvre *À la recherche du temps perdu* selon laquelle les signes, rapportés à des Essences, laissent encore espérer une unité sous leur multiplicité. Au départ, en effet, « Proust est platonicien »¹⁹¹, et le signe constitue pour le lecteur, le « chercheur de vérité », le repère (et repaire) obscur d’une Idée à découvrir : « Il n’y a que des sens impliqués dans des signes ; et si la pensée a le pouvoir d’expliquer le signe, de le développer dans une Idée, c’est parce que l’Idée est déjà là dans le signe, à l’état enveloppé et enroulé, dans l’état obscur de ce qui force à penser »¹⁹². À ce moment, tel que le résume Philippe Mengue dans *Deleuze et la question de la vérité en littérature* :

L’œuvre de Proust, que Deleuze admirait tant, témoigne magnifiquement que la vie et la force en littérature ne se réduisent pas à des agencements textuels ni à

¹⁸⁹ Voir la thèse d’Antoine Janvier qui cite ce passage de *Nietzsche et la philosophie* (p. 14). E. DELRUELLE, F. CAEYMAEX, J.-C. GODDARD, G. SIBERTIN-BLANC, L. VAN EYNDE et A. JANVIER. « Vitalisme et philosophie critique : genèse de la philosophie politique de Gilles Deleuze autour du problème de l’illusion », Thèse de doctorat, Université de Liège, 2010, p. 74.

¹⁹⁰ M. BLANCHOT. *L’Entretien infini* [...], p. 131 : Fr. 93 : « Le Maître à qui appartient l’oracle de Delphes, il ne parle pas, il ne cache pas, il produit des signes. »

¹⁹¹ G. DELEUZE. *Proust et les signes*, 4^e éd. remaniée, Perspectives critiques, Paris : PUF, 1976, p. 122.

¹⁹² *Ibid.*, p. 119.

des lignes de fuite purement abstraites, mais qu'elle consiste à travers l'extrême concrétude d'un monde, d'une époque, d'êtres singuliers, à en dégager l'Idée ou l'essence universelle qui était comme repliée en eux.¹⁹³

Avec l'arrivée de Guattari en 1969 cependant, qualifiée de « déflagration »¹⁹⁴ par Anne Sauvagnargues dans l'éclairante étude où elle s'intéresse au(x) Proust deleuzien(s), la littérature proustienne devient l'un des terrains d'étude privilégiés où s'opère la coupure du signe (Différence) et de la pensée (Logos). Le signe désormais, nous aide à mieux comprendre Sauvagnargues, perd l'unité que lui garantissait encore l'essence platonicienne et qui en supportait l'interprétation pour basculer, sous l'influence du concept guattarien de transversalité, vers une multiplicité qui ne s'offre plus à la pensée que par son expérience.

Comme ils [Deleuze et Guattari] le martèlent dans leur premier livre consacré ensemble à la littérature, portant sur Kafka, figure jumelle de Proust, notre rapport avec les signes se compose comme une expérimentation pragmatique de transformation singulière, non comme l'interprétation ou la restitution neutre d'un contenu donné par avance. Il n'y a de sens que produit et non donné. La production de signes ne peut s'expliquer exclusivement dans l'ordre de la pensée [...].¹⁹⁵

Dans ce tournant théorique (rhizomique) qui cherche à congédier le logos (antilogos : par opposition « à l'universel logos » et à « ce goût de la totalisation »¹⁹⁶), déclenché par l'association avec Guattari, dont le concept « catapulte la philosophie de la différence vers une nouvelle pragmatique »¹⁹⁷, Deleuze bénéficie également de la réflexion blanchotienne sur le fragment. Sous cette double influence se poursuit (ou se récompense, selon le point de vue) l'effort d'affranchir le signe de toute unité : il devient ainsi la partie d'aucune totalité recomposable (fragment) – le tout des signes n'étant plus que le résultat, chaque fois, de l'expérience de lecture qui en constitue *un* parcours libre, c'est-à-dire transversal – et se place sous la seule autorité du langage littéraire dont le style est le nouveau principe de production, la « machine » :

¹⁹³ P. MENGUE. « Deleuze et la question de la vérité [...] », p. xvi.

¹⁹⁴ A. SAUVAGNARGUES. « Proust selon Deleuze une écologie de la littérature », *Les Temps Modernes* 676, n° 5 (2013), p. 167.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 165.

¹⁹⁶ G. DELEUZE. *Proust et les signes* [...], p. 127. Aussi, p. 128 : « Dans le logos, il y a un aspect si caché soit-il, par lequel l'Intelligence vient toujours avant, par lequel tout est déjà présent, la loi, déjà connue avant ce à quoi on l'applique : le tour de passe-passe dialectique, où l'on ne fait que retrouver ce qu'on s'est d'abord donné et où l'on ne tire des choses que ce qu'on y a mis. »

¹⁹⁷ A. SAUVAGNARGUES. « Proust selon Deleuze [...] », p. 165.

L'unité d'une interprétation déductive fait place au fonctionnement d'une machine textuelle antilogique qui fonctionne par fragmentation disjointe : la transversalité guattarienne se greffe sur la théorie du fragment que Blanchot a su poser « dans toute sa rigueur, au niveau d'une machine littéraire. »¹⁹⁸

L'antilogos, en déplaçant l'être dans le style (son nouveau « fond neutre »¹⁹⁹), apparaît en somme comme la tentative de dissoudre dans une philosophie esthétique la question ontologique à laquelle la première édition de *Proust et les signes* (1964) répondait par la théorie platonicienne des essences et pour laquelle, quelques années plus tard, *Logique du sens* (1969) proposait celle de l'univocité de l'être. Signer la fin de l'ontologie en la résorbant dans la « machine antilogique » de la création littéraire place ainsi *théoriquement* Deleuze dans la position de « l'antilogicien ». Mais théoriquement seulement. S'ils se rejoignent de fait sur le fond, dans la (volonté de) distance prise avec une philosophie de l'Être, il est en autrement de la forme puisque l'antilogie s'excepte par sa propre théorie, en s'absentant de l'écriture qui la promeut *en principe*. L'antilogie (ou la contradiction) autrement dit ne se révèle le fait du langage qu'en tant qu'elle en est d'abord la façon.

La pensée deleuzienne, par son évolution vers une « nouvelle pragmatique », l'enseigne de manière exemplaire : la philosophie doit se mêler de littérature, la théorie se poétiser, et donc la contradiction être portée *dans* le langage afin qu'elle puisse être portée *par* le langage. C'est à cette condition, que tient la « non-dialectique », qu'il est possible de se tenir hors de portée de la dialectique hégélienne (ou platonicienne). Une contradiction pratiquée *sans fin* (son écriture seule) est l'esquive gagnante à la double contradiction sur laquelle repose la domination de la dialectique classique (puis moderne) : en même temps qu'à la contradiction logique (opposition des théories), elle échappe à la contradiction agonistique (opposition de leurs auteurs) qui la redouble. Car, « [dans] la dialectique, la contradiction joue deux rôles » en effet, comme le démontre Francis Wolff dans *Pourquoi la dialectique ?*, qui distingue une fonction « formelle » (logique) et une fonction « procédurale » (agonistique) en s'appuyant au passage sur le travail de Jacques Brunschvicg : « La discussion dialectique est un jeu à deux : le couple des partenaires incarne à la fois deux oppositions binaires, celle de l'affirmation et de la négation ; celle de la victoire et de la défaite ; et le phénomène de la dialectique naît de la conjugaison de ces deux oppositions »²⁰⁰. Tout autant que dans son

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹⁹ S. CHAUDIER. « Proust aux éclats », dans B. GELAS (dir.) et H. MICOLET (dir.). *Deleuze et les écrivains, Littérature et philosophie*, Nantes : Éditions Cécile Defaut, 2007, p. 88.

²⁰⁰ F. WOLFF. « Pourquoi la dialectique ? [...] », p. 35.

prolongement moderne, dirions-nous en évoquant cet énoncé (trop peu nuancé) tiré de *Logique du Sens*, « la dialectique platonicienne n'est pas une dialectique de la contradiction ni de la contrariété, mais une dialectique de la rivalité (*amphisbetesis*), une dialectique des rivaux et des prétendants »²⁰¹. La méthode dialectique suppose donc une personnification des discours contraires²⁰² dans la mesure où, peut-on lire dans l'analyse de Gaëlle Jeanmart, elle « développe et formalise la figure heuristique du combat »²⁰³.

Un philosophe, tout fin penseur antilogique que le prouve son discours, demeure toujours partie prenante de la lutte que constitue fondamentalement la dialectique : « Ce thème de la lutte sous la forme de la joute ou de l'affrontement guerrier a sa place à la fois dans la présentation de la philosophie comme exercice spirituel et dans la méthode qu'elle considère comme seul accès à la vérité, à savoir la dialectique »²⁰⁴. Se soustraire à l'omnipotente dialectique requiert en somme plus que l'antilogie, qui évacue le savoir mais garde le combat, la non-dialectique, qui annule les deux – ou encore : qui dirige son combat vers son propre savoir : « ♦ Combat de la passivité, combat qui s'annule en extrême patience et que le neutre ne réussit pas à indiquer. Combat pour ne pas nommer le combat [...] »²⁰⁵.

S'il est possible d'aller plus loin que la dialectique, ce plus loin (ou plus profond) est la non-dialectique qui, sans savoir ni combat, est le risque de la philosophie. Se défiant de sa profondeur, de sa radicale interruption de pensée, le philosophe, pour reprendre l'analogie de Deleuze, n'appréhende (au double sens du mot) la non-dialectique que depuis le rivage. « En vérité, comment rester à la surface sans demeurer sur le rivage ? Comment se sauver en sauvant la surface et toute l'organisation de surface, y compris le langage et la vie ? »²⁰⁶ Le risque de « perdre la surface », dans le refus duquel s'exprime selon Deleuze « le ridicule du penseur »²⁰⁷, énonce la tension caractéristique de sa philosophie entre non-dialectique et dialectique, et tout son intérêt pour notre question de départ. Une tension dont Juliette Simont condense quelques-uns des témoignages dispersés dans les écrits, avant de la confirmer à son tour :

Mais le philosophe ? « Que reste-t-il au penseur abstrait quand il donne des conseils de sagesse et de distinction ? Alors, toujours parler de la blessure de

²⁰¹ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 293.

²⁰² F. WOLFF. « Pourquoi la dialectique ? [...] », p. 36.

²⁰³ G. JEANMART. « L'art du combat dans la philosophie occidentale : de la dialectique antique à la dispute scolastique », *Le Télémaque* 31, n° 1 (2007), p. 35.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁰⁵ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 213.

²⁰⁶ G. DELEUZE. *Logique du sens* [...], p. 184.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 183.

Bousquet, de l'alcoolisme *de* Fitzgerald et *de* Lowry, de la folie *de* Nietzsche et *d'*Artaud en restant sur le rivage ? Devenir le professionnel de ces causeries ? » Et dans Mille Plateaux : « Lâcheté, profitage, attendre que les autres aient risqué ? » Pourtant, tel est le pari.²⁰⁸

Forcément perdu mais essentiel, c'est dans ce pari enfin, dans ce combat dialectique contre la dialectique, tendu à l'extrême vers la non-dialectique, que Blanchot reconnaît et salue la philosophie deleuzienne : « Mélange hardi d'une dialectique et d'une remontée (mystique) par l'espoir de salut. Il ne faut pas déprécier de telles démarches, parce que l'enjeu en est important, visée presque (jusqu'aujourd'hui ou hier) de toute morale et de tout savoir »²⁰⁹.

Le risque, en effet, demeure plus que louable, nécessaire.

²⁰⁸ J. SIMONT. « Gilles Deleuze, à la rencontre de l'intensité », *Les Temps Modernes* 629, n° 1 (2005), p. 70.

²⁰⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 197.

CONCLUSION

Le plus loin est un moins fort

La pensée n'est rien sans quelque chose qui force à penser, qui fait violence à la pensée. Plus important que la pensée, il y a ce qui « donne à penser ». Plus important que le philosophe, le poète.

Proust et les signes

Chercher chez l'écrivain et le philosophe l'antilogicien, et se proposer d'y apercevoir des dialecticiens *avant la lettre* (c'est-à-dire des dialecticiens avant l'être), c'est découvrir la plus grande convergence des chemins qui s'offrent à la pensée pour échapper (par détournement ou renversement) à l'incontournable dialectique hégélienne. L'antilogie, en refusant l'équation fondatrice de la dialectique classique (logique + être), réunit jusqu'à les confondre la littérature et la philosophie autour d'une même pratique sans conclusion (ontologique) de la contradiction. Particulièrement dans la rencontre de l'œuvre (dite littéraire) de Blanchot et de celle (dite philosophique) de Deleuze, dont les usages (négatif : pour épuiser le langage ou positif : pour épurer l'ontologie) du paradoxe et la proximité théorique croissante du neutre et de la différence (surtout à partir de *Proust*) compliquent la distinction, elle permet de dégager une autre forme de pensée : une « pensée littéraire ».

De tradition sophistique (et donc amétaphysique), cette pensée, que contribue notamment à définir Stéphane Marchand à la suite de Barbara Cassin et de Pascal Quignard, est celle du poète sorti de l'ombre du philosophe où l'avait relégué Platon, et d'une littérature qui, selon l'aspiration de Deleuze, et suivant l'exemple de Blanchot, recouvre sa valeur philosophique : « Ainsi, à l'exclusion platonicienne de la création poétique répond chez Deleuze lisant Proust l'idéal d'une littérature plus philosophique que la philosophie dans ses formes dogmatiques ; non contente d'incarner une nouvelle image de la pensée, elle pourrait bien remplacer la philosophie »¹. Et une telle « littérature philosophique », poursuivra Marchand, dont la pertinence, préciserions-nous, ne s'expose jamais autant que dans la confrontation à la dialectique, « a été portée à son point culminant par Maurice Blanchot »².

¹ S. MARCHAND. « Philosophie et littérature », dans M. MERLEAU-PONTY, J.-F. BALAUDÉ (éd.). *Les philosophes de l'Antiquité au XX^e siècle : histoire et portraits*, La Pochothèque. Encyclopédies D'aujourd'hui, Paris : Librairie générale française, 2006, p. 1423.

² *Ibid.*, p. 1425.

Défendue de même par Olivier Harlingue, que nous avons plus d'une fois citée dans cette étude, la thèse d'une « littérature comme ressort d'une tout autre théorie de la philosophie »³ est aussi (implicitement) soutenue par Mathieu Dubost lorsqu'il affirme que « ce que Blanchot peut opposer de *spécifique* à la spéculation hégélienne [...] [n'est] *pas un argument différent mais bien une autre manière d'argumenter* »⁴. Reconnaisant enfin en elle la « théorie fictive » dont l'essai de Philippe Fries nous a fourni les clés de compréhension, la « pensée littéraire » blanchotienne donne à voir (et de façon plus claire encore dans son rapport à la philosophie deleuzienne qui nous semble la conceptualiser) par quelle extension de la pratique de la contradiction l'antilogie passe en (cette « nouvelle façon d'argumenter » que pourrait être la) non-dialectique. Elle laisse en effet comprendre comment l'antilogie se dit non-dialectique à partir du moment où le *discours* des discours contradictoires (affirmation de la contradiction : Deleuze) devient *écriture* des discours contradictoires (pratique de la contradiction : Blanchot).

La contradiction en somme n'est plus le fait d'une opposition de discours portés (incarnés) par des interlocuteurs qui en mesurent ainsi la puissance (dialectique et antidialectique par exemple) mais d'une neutralisation du discours par lui-même portée par l'écriture (désincarnée) jusqu'à l'impuissance (non-dialectique). La non-dialectique est donc ce discours impuissant qui s'écrit, « “discours” improductif et intraduisible »⁵, autrement langage silencieux qui, gardant le silence (le maintenant, le retenant, veillant sur lui), se garde à l'abri de la dialectique (abrité dans l'image en négatif de sa toute-puissance).

Une pensée non dialectique⁶ dès lors, soit une écriture non dialectique comprise comme pensée littéraire, suppose qu'il y a une manière de philosopher qui est une « manière de se taire » : « [Il] y a une manière de se taire (le silence lacunaire de l'écriture) qui arrête le

³ O. HARLINGUE. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie*, Nous, les sans philosophie, Paris : Harmattan, 2009, p. 39. Au sujet de la singularité de la pensée blanchotienne, Hugues Choplin emprunte à Lévi-Strauss le terme de « pensée sauvage » pour distinguer « la manière dont Blanchot, loin de les *appliquer*, *conjugue* des concepts philosophiques *divers* et les *détourne* dans un objectif spécifique, *a priori non philosophique* : penser l'écriture littéraire. » H. CHOPLIN. « L'enfance de la philosophie – à partir des déconstructions », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2015), p. 193 (l'italique est de l'auteur).

⁴ M. DUBOST. « La littérature comme épreuve : Blanchot, lecteur de Hegel », dans É. HOPPENOT (dir.), et A. MILON (dir.), *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, p. 93 (l'italique est de l'auteur).

⁵ P. FRIES. *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, Collection Critiques littéraires, Paris : Harmattan, 1999, p. 94.

⁶ Philippe Fries donne cette définition de la « pensée non-dialectique », p. 96 (l'italique est de l'auteur) : « [La] pensée non-dialectique s' imagine non-pouvoir, non-langage, entente et attente de *l'autre* : infini travail d'altération du discours. Si la dialectique pense depuis une impossibilité qu'elle transforme en pouvoir, la pensée non-dialectique s'efforce de demeurer au plus près de l'impossibilité qui serait la face cachée du langage. »

système [...]»⁷, écrit Blanchot. De même façon, elle suppose qu'aller plus loin que la dialectique c'est, par l'écriture, discourir *toujours* moins fort.

Toujours : la recherche d'une sortie de l'unité dialectique n'est plus celle où la répétition s'affirme en remplacement (renversement) comme principe de la différence (« la répétition, c'est la seule Ontologie réalisée »⁸), mais se pratique (en détournement) comme principe d'une écriture du neutre (la « neutralisation répétitive »⁹ du langage, soit « la répétition comme non-pouvoir »¹⁰).

Une ruse ou une maturité ?

Penser la répétition hors de l'unité ou faire taire à répétition le langage sont les tâches infinies auxquelles la dialectique confère des apparences de stratagème. Une apparence certainement des plus tenaces pour la philosophie, d'autant plus forcée de ruser avec la dialectique qu'elle demeure dans les limites d'une pensée fixée par celle-ci, au point d'appeler par sa *mêtis* et sa prudence la comparaison avec le héros de l'Odyssée, Ulysse.

La populaire antonomase servira bien d'une part à qualifier la réaction tacticienne de la philosophie devant la menace (l'écueil) dialectique, comme ici dans l'éloquente critique des « philosophies de la différence » composée par Christian Ruby : « ces philosophies, dans leurs soins vigilants pour échapper aux sirènes de l'un, adoptent le geste de la ruse permanente, nouvel Ulysse dévoué à l'insomnie du système et à l'étourdissement du cri »¹¹. Mais elle servira d'autre part à qualifier sa retenue réfléchie devant la menace (écueil inverse) poétique (que représente la littérature blanchotienne personnifiée par Orphée), comme ici dans la tout aussi éloquente conclusion du texte de Marchand :

Le philosophe est plus qu'Orphée, Ulysse, curieux mais prudent, il n'écoute le chant des Sirènes qu'en s'assurant qu'il pourra en revenir. Il n'ignore pas que d'autres plus inconscients mais aussi plus courageux, s'y sont perdus ; la littérature est le scrupule du philosophe – il doit marcher avec. La prose désenchantée du philosophe, son retard, son impossibilité à se faire expérience,

⁷ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980, p. 79-80.

⁸ G. DELEUZE. *Différence et répétition*, Épiméthée, Paris : PUF, 1993, p. 387.

⁹ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 146.

« L'écriture non-dialectique, écrit Fries, ne progresse pas. Elle répète et se répète. » P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 110.

¹⁰ M. BLANCHOT. *L'Écriture du désastre* [...], p. 20.

¹¹ C. RUBY. *Les archipels de la différence : Foucault-Derrida-Deleuze-Lyotard*, Philosophie, Paris : Éditions du Félin, 1989, p. 97.

sa volonté obstinée à comprendre plus que d'éprouver les problèmes, maintiennent toujours vive, la différence.¹²

Le chant des sirènes est donc double pour la philosophie, qui manœuvre entre les deux écueils de la pensée que seraient, pour filer la métaphore, l'imposante Scylla¹³ dialectique et l'abyssale Charybde poétique¹⁴. Le risque de la manœuvre, par lequel se distingue la philosophie deleuzienne de la différence, est d'emblée écarté dans l'écriture blanchotienne, qui échappe à Scylla « l'éternelle » pour s'être d'abord abandonnée à Charybde et son tourbillon *sans fond*. Ce qu'illustrent enfin ces figures mythologiques, dont il faudrait nous garder d'abuser de la puissance symbolique, est la proposition qui s'est précisée au cours de notre travail, à savoir que la philosophie de la différence consiste, entre autres interprétations, en une pensée de l'expérience de l'écriture (ce que nous avons aussi désigné par l'expression : une théorie de la « poétique de l'interruption »¹⁵).

En bref, et laissant le soin ici à Blanchot de nous résumer : « [L']écriture est différence, puisque la différence écrit »¹⁶. La différence, en d'autres mots, est ce qui se cherche dans l'écriture, s'écrivant jusqu'à temps, temps incertain, qu'elle écrive. Conclusion qui, sitôt replacée dans le prisme de la dialectique, ne s'interprètera plus, encore une fois, que comme stratégie de résistance : « L'écriture est cette différence, victime qui s'expérimente en dehors du Concept »¹⁷.

Dès le départ, la question du silence aura été posée comme celle de la sortie de la dialectique (sous la loi de laquelle elle reste à jamais *lettre morte*). Questionnant en introduction son intrigante persistance autour de la philosophie hégélienne pendant la seconde moitié du XX^e siècle, nous retrouvons le même silence ici, en conclusion, comme signe de *maturité* de

¹² S. MARCHAND. « Philosophie et littérature [...] », p. 1427.

¹³ « Crois-moi, Scylla ne peut mourir : c'est un mal éternel, Une calamité horrible, un monstre inattaquable. La force n'est d'aucun secours ; le plus sûr est de fuir. » HOMÈRE. *L'odyssée*, traduit par Mugler Frédéric, Babel 172, Arles : Actes sud, 1995, Livre XII, lignes 118-120, p. 214.

¹⁴ « En bas, la divine Charybde engloutit l'onde noire ; Trois fois par jour elle vomit, trois fois par jour elle engloutit Avec fureur. N'y passe point au moment qu'elle engouffre, Car même Poséidon ne te tirerait pas de peine. Dirige plutôt ta nef vers l'écueil Scylla Et file sans tarder, car il vaut mieux sur ton navire Pleurer six compagnons que l'équipage tout entier. » *Ibid.*, Livre XII, lignes 104-110, p. 214.

¹⁵ Rappelons une nouvelle fois que l'expression « poétique de l'interruption » est tirée d'un texte de Christophe Bident en référence à l'écriture du neutre de Maurice Blanchot. C. BIDENT. « Les mouvements du neutre », *Alea : Estudios Neolatinos* 12, n° 1 (2010), p. 13-33.

¹⁶ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969, p. 247. Cité aussi par Philippe Fries dans P. FRIES. *La théorie fictive* [...], p. 112. Également dans M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 243 : « [Ce] qui revient à affirmer hardiment que la différence, essentiellement, écrit. »

¹⁷ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 53.

l'œuvre de nos auteurs. L'anti-dialecticien et le non-dialecticien semblent confirmer tous deux en effet au cours de leur œuvre cette même conclusion : sortir de la dialectique se fait en silence.

Pour l'un, le silence aura été ce vers quoi s'achemine progressivement une opposition d'abord frontale à Hegel. Nathan Widder souligne cette évolution, en s'inspirant des travaux de Michael Hardt : « Deleuze's initial attacks on Hegel are crude and oppositional but [...] the later thought 'matures' and adopts a strategy of more indirect attack »¹⁸ (ce que tendent à prouver par ailleurs les modifications dont *Proust et les signes* a fait l'objet à partir de 1970).

Pour l'autre, il aura plutôt été ce vers quoi se retourne naturellement l'écriture, après l'avoir tant cherché, ou tant attendu. Christophe Bident l'évoque en corrigeant l'impression d'un Blanchot qui aurait tant écrit « jusque dans son très grand âge », mettant en lumière au contraire « une écriture qui va se raréfiant »¹⁹ : « Depuis 1962, et plus radicalement encore depuis 1965, Blanchot écrit de moins en moins et même fort peu. Les années 80 et 90 prolongeront ce lent retour au silence, contradictoirement croisé par l'ampleur d'une réception croissante [...] »²⁰.

Une victoire secondaire

Ce silence n'est pas, tant s'en faut, une abdication devant la dialectique (résultat de sa méconnaissance ou d'une résignation : quelques-unes des hypothèses soulevées en introduction), mais l'indice discret de la victoire que celle-ci rend impossible. Une victoire qui n'est pas (et ne peut l'être) le résultat d'un combat, mais celui, second, d'une recherche. Une victoire secondaire.

La question du silence, autrement dit, ne doit pas être posée d'*entrée de jeu* (d'entrée dans le jeu) comme celle de la sortie de la dialectique (combat contre l'Un), mais bien comme celle d'une recherche (recherche de l'autre). Tout repose dans cet ordre.

¹⁸ N. WIDDER. « Thought after Dialectics Deleuze's Ontology of Sense », *The Southern Journal of Philosophy* 41, n° 3 (2003), p. 471 (en note de bas de page).

¹⁹ C. BIDENT. *Reconnaissances : Antelme, Blanchot, Deleuze*, Petite bibliothèque des idées, Paris : Calmann-Lévy, 2003, p. 93.

²⁰ *Idem*.

Comme nous a notamment permis de le comprendre Bident à la lecture de son essai, *Reconnaissances*, la question du silence se pose *avant tout* comme la question de la reconnaissance de l'autre : « C'est donc de l'écriture comme force de reconnaissance dont il est implicitement question »²¹. Avant d'être une question logique (une impossibilité en face de l'Un), le silence est une question éthique (une condition de l'autre). Chercher le silence (ou *Chercher en silence*, pour citer le titre de l'ouvrage de Hugues Choplin), condition de la reconnaissance de l'autre, ne se fait pas en opposition à Hegel, mais seulement à l'opposé de sa méthode dialectique. Sans s'y opposer en effet, le silence oriente une recherche à rebours de la dialectique ; la reconnaissance de l'autre n'y dépendant plus du pouvoir de l'Un mais de l'absence de pouvoir. La définition qu'offre Bident de la reconnaissance insiste sur ce pouvoir qui la compromet : « La reconnaissance, ici, ne relève pas comme chez Hegel d'une volonté de maîtrise [...]. Reconnaître est une disposition antérieure à tout échange intersubjectif (amour, lutte, engagement, négociation, transaction) ; en ce sens, c'est un mouvement qui ne peut relever d'aucune volonté »²².

Ainsi définie, la « reconnaissance » concentre en un mot le problème distinctif des philosophies de la différence que Ruby identifiait à « l'immense difficulté à restituer l'altérité à son altérité »²³. Pour la philosophie (de la différence), effectivement, l'altérité *fait problème*, et celui-ci justifie une solution non pas silencieuse mais, en quelque sorte, plus bruyante encore que la dialectique (qui fait pourtant voix de tout bruit) :

Alors se forme un thème inédit, qui donne aux philosophies de la différence leur spécificité et leur modèle, celui du cri. Il y aurait ainsi une philosophie nouvelle qui pourrait souligner le cri constitué par la différence [...]. À elle seule, [une philosophie nouvelle – celle du cri] se risquerait à porter au jour ce qui est écrasé, enfermé, colonisé par les ordres de la dialectique.²⁴

Au silence de l'écriture répondrait donc la philosophie du cri : deux voies de la reconnaissance de l'autre (déviant toutes deux de celle que trace à sens unique, et sans marges, la dialectique). Telle est l'ambition de cette « philosophie nouvelle » du cri, écrit encore Ruby : que « le discours de l'un et le cri de l'autre ne s'écoulent par aucune voie commune »²⁵. À la différence toutefois de l'écriture du silence, qui cherche l'autre dans l'absence de pouvoir, la philosophie du cri le situe déjà dans la défaite de la dialectique (soit

²¹ *Ibid.*, p. 102.

²² *Ibid.*, p. 75.

²³ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 119.

²⁴ *Ibid.*, p. 47.

²⁵ *Ibid.*, p. 100.

dans le « débordement » de son pouvoir). Le cri deleuzien, écrit Choplin, « *défait* ou même *détruit* les dimensions dans lesquelles le régime de pouvoir critiqué s'attache à le contenir ou l'emprisonner »²⁶.

Plutôt que de *se taire* donc, la philosophie entend *faire taire* la dialectique (dans l'assourdissant bruit de fond de laquelle l'autre est réduit à un cri : une dissonance qui se revendique telle). Le cri de l'autre, résume Choplin, est le « *cri d'un dehors*, qui vient déborder un certain régime de *pouvoir* »²⁷. La philosophie du cri serait-elle ce en quoi se retourne la question du silence lorsqu'elle est bel et bien posée d'entrée de jeu comme celle de la sortie de la dialectique ? Le cri comme silence philosophique ?

Un cri, un silence, un sourire

Cri et silence, dont l'antinomie sert ici prudemment la distinction des moyens philosophique et littéraire de la reconnaissance, ne sont malgré tout pas étrangers l'un à l'autre. Le thème du cri s'entremêle maintes fois à celui du silence dans l'œuvre blanchotienne, participant comme lui à préciser la notion d'interruption : l'hiatus. Tous les deux, soulignait Collin dans son article de 2015 que nous citons au premier chapitre, désignent une coupure dans le langage, l'expression d'un arrêt forcé de son cours : « l'hiatus : le cri ou le silence qui y interrompt la phrase, le phrasé »²⁸. Mais le cri, contrairement au silence, exprime ce que l'écriture garde de violence dans sa recherche de l'autre : « la sauvagerie du cri comme la violence de l'interruption »²⁹. Blanchot le définit comme ce passage peut-être obligé, une condition peut-être nécessaire mais non suffisante :

◆ Le silence est peut-être un mot, un mot paradoxal, le mutisme du mot (conformément à l'étymologie), mais nous sentons bien qu'il passe par le cri, le cri sans voix, qui tranche sur toute parole, qui ne s'adresse à personne, et que personne ne recueille, le cri qui tombe en décri. Le cri, comme l'écriture (de même que le vif aurait toujours déjà excédé la vie), tend à excéder tout langage, même s'il se laisse reprendre comme effet de langage, à la fois subit (subi) et patient, la patience du cri, ce qui ne s'arrête pas en un non-sens, tout en restant hors sens, un sens infiniment suspendu, décrié, déchiffrable indéchiffrable.

²⁶ H. CHOPLIN. « Le sourire d'un autre jour », dans É. HOPPENOT (dir.) et D. RABATÉ (dir.). *Maurice Blanchot*, Cahiers de l'Herne 107, Paris : L'Herne, 2014, p. 353 (l'italique est de l'auteur).

²⁷ *Ibid.*, p. 352 (l'italique est de l'auteur).

²⁸ F. COLLIN. « La pensée de l'écriture : différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2015), p. 169.

²⁹ *Ibid.*, p. 175.

Le cri de l'écriture, peut-on comprendre, est et reste « sans voix » et sa violence est celle de la radicalité (sauvagerie) du silence dont il est la pointe. Il est, en d'autres mots, la voix du silence qui n'est émise par personne : « La voix qui parle sans mot, silencieusement, par le silence du cri, tend à n'être, fût-elle la plus intérieure, la voix de personne »³⁰. En ce sens, il n'a pas la portée d'une clameur, à travers laquelle la reconnaissance de l'autre continue de résonner comme un appel à son affranchissement. Il ne s'agit pas de *rendre l'autre disponible* (cri philosophique), mais de *se rendre disponible à l'autre* (cri de l'écriture). Tout autant, il ne s'agit pas de garantir par la pensée, une fois pour toutes, la disponibilité de l'autre, mais de questionner par l'écriture, à chaque fois, la sienne propre.

La reconnaissance, en somme, relève encore pour le philosophe d'une volonté ; celle de « maintenir constamment ouverte l'éventualité d'une rencontre avec une altérité inconnue et débordante [...] »³¹. Pour Deleuze, explique Bident, le concept, qui est de même évènement, sera la garantie de la reconnaissance, l'assurance de la « rencontre avec l'altérité » : « La puissance de reconnaissance pourrait ainsi désigner la puissance de variation du concept dans le devenir de la philosophie »³². De la même façon, la reconnaissance est évènement, c'est-à-dire « passage d'une dimension hétérogène à une autre, mobilité incessante de vie, puissance de distinction au cœur même de l'indiscernable [...] »³³. Elle est, explique-t-il enfin, « précisément [l']acte de déterritorialisation de la pensée, cette aventure au dehors [...] »³⁴.

De la volonté de reconnaître l'autre – soit d'en arracher le cri à la dialectique en le localisant (en sûreté) dans l'illocalisable (le concept, l'évènement, le dehors) comme le fait la philosophie deleuzienne – il ne reste rien (ne doit rien en rester) dans l'écriture blanchotienne. Le cri chez Blanchot n'appelle aucune volonté, il « *n'appelle personne* »³⁵. Sans la force (l'intensité qui fait signe, lirait-on chez Deleuze) que lui reconnaît la philosophie, le cri blanchotien prend la forme, comme l'imagine Choplin dans *Le sourire d'un autre jour*, d'un sourire léger³⁶ : « Le sourire blanchotien apparaît [...] porteur d'un rapport bien singulier : comme s'il se refusait au monde sans *pouvoir* cependant le refuser, *trop léger*, pour parvenir

³⁰ M. BLANCHOT. *L'Entretien infini* [...], p. 386.

³¹ C. RUBY. *Les archipels de la différence* [...], p. 101.

³² C. BIDENT. *Reconnaissances* [...], p. 40.

³³ *Ibid.*, p. 77.

³⁴ *Ibid.*, p. 115.

³⁵ H. CHOPLIN. « Le sourire d'un autre jour [...] », p. 353 (l'italique est de l'auteur).

³⁶ « sourire léger » : Choplin tire ces mots du livre de Blanchot, *Le Dernier homme*. *Ibid.*, p. 351.

encore à l'excéder. Le sourire ne crie pas... »³⁷ La légèreté du sourire tient à l'absence de toutes ces déclinaisons du pouvoir (force, puissance, volonté, violence) auxquelles s'alimente le cri. Tout ce que peut le sourire est la patience : non plus l'affirmation de l'autre dans l'entente d'un cri, mais la possibilité de l'autre dans sa seule attente.

Une gravité, une légèreté

Comment, en contradiction bienvenue avec la « gravité » de la question qui en a marqué les débuts, ne pas céder à l'envie de conclure ce travail sur une note aussi légère ? Comme le fait justement remarquer Choplin, dont nous reprenons dans ses grandes lignes la très inspirante analyse : « Le sourire relève en effet *a priori* d'une "ambiance" bien différente de celle engagée par l'épreuve blanchotienne de l'écriture »³⁸. Le motif du sourire est rattaché par sa légèreté d'abord, puis par son innocence, à celui de l'enfance. S'il permet ainsi, par la distance avec le cri, d'illustrer le rapport de l'écriture à l'autre, le sourire blanchotien, devenu « sourire de l'enfance »³⁹, permet de faire de même avec celui de l'écriture à la philosophie. Dans son article *L'enfance de la philosophie – à partir des déconstructions*, publié l'année suivant sa contribution au Cahier Blanchot, Choplin qualifie la recherche blanchotienne « d'enfantine », signifiant par là que sa légèreté découle d'une indifférence au régime « adulte » ou « mature » de la philosophie, personnifié en son sommet par Hegel : « Une recherche enfantine – *légère* ou encore *innocente* – : voilà donc la recherche blanchotienne, en tant que sa question ou son *énigme – indifférente à toute réponse* – se soustrait sans le déconstruire – *en silence* –, au régime de la philosophie ! »⁴⁰

Par son « indifférence à la réponse », trait que nous la voyons partager avec l'antilogie, « la recherche blanchotienne sur l'écriture désigne [...] *l'enfance de la philosophie* »⁴¹, ou, selon nous, et moins poétiquement, sa forme non dialectique. Sa pratique antilogique – les paradoxes qu'engendre sa pratique *sans fin* de la contradiction – n'offre pas de (ni ne s'offre en) réponse ; elle est, comme nous l'avons vu, la pratique de la question qui « n'appelle pas

³⁷ *Ibid.*, p. 353 (l'italique est de l'auteur).

³⁸ *Ibid.*, p. 351 (l'italique est de l'auteur).

³⁹ *Ibid.*, p. 354.

⁴⁰ H. CHOPLIN. « L'enfance de la philosophie [...] », p. 202-203 (l'italique est de l'auteur).

⁴¹ *Ibid.*, p. 203 (l'italique est de l'auteur). Et page 202 (l'italique est de l'auteur) : « [L'] enfance se soustrait à la philosophie comme la *question* à la *réponse* ».

réponse »⁴². « Indécidables » (plutôt que réversibles), aucun des paradoxes ainsi créés dans le mouvement de l'écriture ne tend vers l'équilibre : l'équilibre qui est le moment de la réponse, et qui fait la maturité de la philosophie. L'écriture blanchotienne demeure *toujours* « loin de l'équilibre »⁴³, comme le veut la définition deleuzienne de la littérature, son indifférence à la réponse étant donc tout autant une « *indifférence à la philosophie* »⁴⁴.

Dans la confrontation à la dialectique hégélienne enfin, dont la gravité de l'issue, passée au second plan, l'indiffère, elle est paradoxalement la plus forte voix d'une littérature qui rappelle (répétition de l'appel) la philosophie à une autre (ancienne et plus légère) forme de maturité : celle de *savoir* se taire.

⁴² H. CHOPLIN. « Le sourire d'un autre jour [...] », p. 354 (l'italique est de l'auteur).

⁴³ G. DELEUZE et D. LAPOUJADE. *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, Coll. Paradoxe, Paris : Éditions de Minuit, p. 86 : « Et c'est ce qui de tout temps a rendu la littérature possible : écrire loin de l'équilibre, écrire dans sa propre langue comme "dans une langue étrangère" ».

⁴⁴ H. CHOPLIN. « L'enfance de la philosophie [...] », p. 200 (l'italique est de l'auteur).

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- BLANCHOT, Maurice. *Thomas l'obscur* [1941], rééd., Paris : Gallimard, 2005.
- . *Aminadab* [1942], L'Imaginaire 501, Paris : Gallimard, 2004.
- . *Faux pas* [1943], Paris : Gallimard, 1975.
- . *Le Très-Haut* [1948], L'Imaginaire, 203, Paris : Gallimard, 1988.
- . *L'Arrêt de mort* [1948], L'Imaginaire, 15, Paris : Gallimard, 1977.
- . *La Part du feu* [1949], Paris : Gallimard, 1972.
- . *Thomas l'obscur* [1950], nouv. version, L'Imaginaire, 272, Paris : Gallimard, 1992.
- . *Au moment voulu* [1951], L'Imaginaire 288, Paris : Gallimard, 1993.
- . *Celui qui ne m'accompagnait pas* [1953], L'Imaginaire 300, Paris : Gallimard, 1993.
- . *L'Espace littéraire* [1955], Folio-essais 89, Paris : Gallimard, 1988.
- . *Le Dernier Homme* [1957], nouv. version, Paris : Gallimard, 1977.
- . *Le Livre à venir* [1959], Folio-essais 48, Paris : Gallimard, 1986.
- . *L'Attente, L'Oubli* [1962], L'Imaginaire 420, Paris : Gallimard, 2000.
- . *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969.
- . *L'Amitié*, Blanche, Paris : Gallimard, 1971.
- . *La Folie du jour* [1973], rééd., Blanche, Paris : Gallimard, 2002.
- . *Le Pas au-delà*, Paris : Gallimard, 1973.
- . *L'Écriture du désastre*, Paris : Gallimard, 1980.
- . *L'instant de ma mort* [1994], rééd., Paris : Gallimard, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité* [1953], 7^e édition, Épipiméthée, Paris : PUF, 2003.
- . *Nietzsche et la philosophie* [1962], Quadrige, 237, Paris : PUF, 2005.
- . *Proust et les signes*, Paris : PUF, 1964.
- . *Le Bergsonisme* [1966], 3^e édition, Quadrige, 238, Paris : PUF, 2004.

- . *Différence et répétition* [1968], 11^e édition, Épiméthée, Paris : PUF, 2003.
- . *Logique du sens*, Collection Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1969.
- . *Proust et les signes* [1970], 4^e éd. remaniée, Perspectives critiques, Paris : PUF, 1976.
- . *Foucault*, Collection Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1986.
- . *Pourparlers : 1972-1990*, Paris : Éditions de Minuit, 1990.
- . *Critique et clinique*, Paradoxe, Paris : Éditions de Minuit, 1993.
- . *La voix de Gilles Deleuze*. [<http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>].
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI. *Kafka. Pour une littérature mineure* [1975], Paris : Éditions de Minuit, 2010.
- . *Mille plateaux*, Capitalisme et schizophrénie, 2, Paris : Éditions de Minuit, 1980.
- . *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Collection Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles et David LAPOUJADE. *L'île déserte et autres textes : textes et entretiens 1953-1974*, Paradoxe, Paris : Éditions de minuit, 2002.
- . *Deux régimes de fous : textes et entretiens, 1975-1995*, Paradoxe, Paris : Éditions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET. *Dialogues*, Paris : Flammarion, 1977.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ABITEBOUL, Olivier. *Le paradoxe apprivoisé*, Essais, Paris : Flammarion, 1998.
- ALLIEZ, Éric (dir.). *Gilles Deleuze, une vie philosophique : rencontres internationales, Rio de Janeiro, São Paulo, 10-14 juin 1996*, Colégio internacional de estudos filosoficos transdisciplinares, Collection Les empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998.
- ANTELME, Monique, Danielle COHEN-LÉVINAS et Michael HOLLAND. *Cahiers Maurice Blanchot, 1*, Dijon : Les Presses du réel, 2011.
- ANTONINI, Antoine. « Maurice Blanchot ou la littérature comme expérience limite », *Commentaire* 3, n° 151 (2015), p. 579-88.
- ANTONIOLI, Manola. *L'écriture de Maurice Blanchot : fiction et théorie*, Collection Philosophie, Épistémologie, Paris : Kimé, 1999.
- AUFFRET, Dominique. *Alexandre Kojève : La Philosophie, L'État, la fin de l'Histoire*. Figures, Paris : Grasset, 1990.

- BADIOU, Alain. *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris : Hachette, 1997.
- . *L'aventure de la philosophie française : depuis les années 1960*, Paris : La Fabrique éd., 2012.
- BALIBAR, Étienne. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Pratiques théoriques, Paris : PUF, 2011.
- LUSSY, Florence de (dir.). *Hommage à Alexandre Kojève : Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*, Nouvelle édition [en ligne], Paris : Éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2007. [<http://books.openedition.org/editionsbnf/366>]
- BATAILLE, Georges. « Maurice Blanchot », *Lignes* 3, n° 3 (2000), p. 149-57.
- BATAILLE, Georges, Maurice BLANCHOT et Michel SURYA. *Choix de lettres : 1917-1962*, Les cahiers de la NRF, Paris : Gallimard, 1997.
- BAUGH, Bruce. « Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel », *Man and World* 25, n° 2 (1992), p. 133- 48.
- . *French Hegel: from surrealism to postmodernism*, New York: Routledge, 2003.
- BEAULIEU, Alain. *Gilles Deleuze et ses contemporains*, Ouverture philosophique, Paris : L'Harmattan, 2011.
- BEAULIEU, Alain (dir.). *Gilles Deleuze : héritage philosophique*, 1^{re} éd., Débats philosophiques, Paris : PUF, 2005.
- BERGEN, Véronique. *Le Mensuel littéraire et poétique*, Bruxelles : Monique Dorsel, 1995.
- BERKMAN, Gisèle. *L'effet Bartelby : philosophes lecteurs*, Fictions pensantes, Paris : Hermann, 2011.
- BESSIÈRE, Jean. « Théorie littéraire et problématique : redéfinir quelques débats », *Revue internationale de philosophie* 65, n° 257 (2011), p. 57-74.
- BIDENT, Christophe. *Maurice Blanchot : partenaire invisible : essai biographique*, Seyssel, France : Champ Vallon, 1998.
- . *Reconnaitances : Antelme, Blanchot, Deleuze*, Petite bibliothèque des idées, Paris : Calmann-Lévy, 2003.
- . « Les mouvements du neutre », *Alea : Estudos Neolatinos* 12, n° 1 (2010), p. 13–33.
- BLONDIN, Marc. « La pensée du neutre chez Maurice Blanchot et ses incidences sur la pensée philosophique contemporaine, ou, Pourquoi y a-t-il l'art et la littérature ? », Thèse de doctorat, Université du Québec à Trois-Rivières, 2011.

- BOURGEOIS, Bernard. « Le XX^e siècle philosopant : post-hégélien ? », *Synthese : An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science* 130, n° 2 (2002), p. 227-33.
- BOURLEZ, Fabrice et Lorenzo VINCIGUERRA. *Pourparlers Deleuze entre art et philosophie*, Reims : Épure, Éditions et presses universitaires de Reims, 2013.
- BOUTANG, Pierre-André. *L'abécédaire de Gilles Deleuze (avec Claire Parnet)*, Paris : Éd. Montparnasse, 2004.
- BOWDEN, Sean. « Deleuze et les stoïciens : une logique de l'évènement », *Journal of French and Francophone Philosophy* 15, n° 1 (2005), p. 72- 97.
- BROCH, Hermann. *Logique d'un monde en ruine : six essais philosophiques*, Philosophie imaginaire, Paris : Éditions de l'Éclat, 2005.
- CANGUILHEM, Georges. « Hegel en France », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 28, n° 4 (1948), p. 282-297.
- CARDINAL, Jacques. « De (post)modernisme comme deuil. L'Éthique de l'anonymat chez Maurice Blanchot », *Études littéraires* 27, n° 1 (1994), p. 139-55.
- CARRIER-LAFLEUR, Thomas. « “Le contraire de l'espace”. La place de la littérature chez Blanchot, Céline et Foucault », *Word and Text* 5, n° 1-2 (2015), p. 109-24.
- CASTELNÉRAC, Benoît, et Mathieu MARION. « Antilogic », *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 8, n° 1 (2013), p. 1-31.
- CHALIER, Catherine, Miguel ABENSOUR et Emmanuel LÉVINAS. *Emmanuel Lévinas*, Cahiers de l'Herne 60, Paris : L'Herne, 1991.
- CHAUDIER, Stéphane. « Proust aux éclats », dans GELAS, Brunot (dir.) et Hervé MICOLET (dir.). *Deleuze et les écrivains, Littérature et philosophie*, Nantes : Éditions Cécile Default, 2007.
- CHERNIAVSKY, Axel et Chantal JAQUET. *L'art du portrait conceptuel : Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Série Les Anciens et les Modernes – Études de philosophie 51, 1, Paris : Classiques Garnier, 2013.
- CHOPLIN, Hugues. « L'enfance de la philosophie – à partir des déconstructions », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2015), p. 191-203.
- CHOPLIN, Hugues. *Chercher en silence avec Maurice Blanchot : À partir de la pensée française contemporaine*, Nous, les sans-philosophie, Paris : L'Harmattan, 2013. [<http://www.harmantheque.com/ebook/9782343019079>.]
- COLETTE, Jacques. *Dialectique et phénoménologie : études de philosophie allemande*, Bruxelles : Ousia, 2008.

- COLLIN, Françoise. *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Le Chemin, Paris : Gallimard, 1971.
- . « La pensée de l'écriture : différance et/ou évènement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (2015), p. 167-77.
- DE MEYER, Luc et Jean LADRIÈRE. *Vers l'invention de la rhétorique : une perspective ethnologique sur la communication en Grèce ancienne*, Bibliothèque des cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain 91, Louvain-la-Neuve : Peeters, 1997.
- DEBAISE, Didier. *Un empirisme spéculatif : lecture de « Procès et réalité » de Whitehead*, Analyse et philosophie, Paris : J. Vrin, 2006.
- DE CORTE, Marcel. « La vision philosophique d'Héraclite », *Laval théologique et philosophique* 16, n° 2 (1960), p. 189-236.
- DELMOTTE-HALTER, Alice. « Pensée de l'image et théorie de la représentation chez Maurice Blanchot : à partir de L'Espace Littéraire », *La Revue des ressources.org*, 7 mai 2014. [<https://www.larevuedesressources.org/pensee-de-l-image-et-theorie-de-la-representation-chez-maurice-blanchot-a-partir-de-l,2386.html>]
- DELRUELLE, Edouard, Florence CAEYMAEX, Jean-Christophe GODDARD, Guillaume SIBERTIN-BLANC, Laurent VAN EYNDE et Antoine JANVIER. « Vitalisme et philosophie critique : genèse de la philosophie politique de Gilles Deleuze autour du problème de l'illusion », Thèse de doctorat, Université de Liège, 2010.
- DES FORÊTS, Louis-René. *Ostinato*, Paris : Mercure de France, 1997.
- DES FORÊTS, Louis-René et Maurice BLANCHOT. *Le Bavard/suivi de la Parole vaine par Maurice Blanchot*, 10/18 148, Paris : Union Générale d'Éditions, 1963.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française, 1933-1978*, Collection Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1979.
- DEVISCH, Ignaas. « La "négativité sans emploi" », *Symposium* 4, n° 2 (2000), p. 167-87.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Les sophistes*, 8e édition, Que sais-je ?, Philosophie 2223, 2017.
- DORION, Louis-André. *Socrate*, Que sais-je ?, 899a, Paris : PUF, 2004.
- DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris : J. Vrin, 1987.
- DRURY, Shadia. *Alexandre Kojève : the roots of postmodern politics*, New York : St. Martin's Press, 1994.
- DUBARLE, Dominique et André DOZ. *Logique et dialectique*, Paris : Larousse, 1971.

- DUCROS, Paul. « Le sujet. Le problème d'une phénoménologie asubjective », *Philopsis : revue numérique*, 8 décembre 2015.
[<https://philopsis.fr/wp-content/uploads/2015/12/sujet-patocka-pducros-formate.pdf>]
- DUPRIEZ, Bernard. *Gradus : les procédés littéraires (Dictionnaire)*, 10/18, Domaine français 1370, Paris : Union générale d'éditions, 1984.
- DURING, Élie. « Deleuze, et après ? », *Critique* 623, Paris : Éditions de Minuit, avril 1999, p. 293-310.
- ÉBERT, Catherine. « La malice de l'oxymore ou bien le vertige de l'entre-deux », 2013.
[<http://www.ufr-anglais.univ-paris7.fr/GRADIVA/13-2/oxymore-2013.pdf>]
- EBKE, Thomas. « Notes towards a metaphysics of difference. From Hyppolite to Deleuze », *Deakin Philosophy Seminar Series*, 2019.
- ELLRICH, Lutz. « Negativity and Difference: On Gilles Deleuze's Criticism of Dialectics », *MLN* 111, n° 3 (1996), p. 463-87.
- FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*, Montpellier : Fata Morgana, 1986.
- . *Dits et écrits : 1954-1988. II, 1970-1975*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1994.
- FRIES, Philippe. *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, Collection Critiques littéraires, Paris : Harmattan, 1999.
- GARRIGOU LAGRANGE, Matthieu. « Gilles Deleuze (1925-1995) », *Une vie, une œuvre*, France Culture, 1 mai 2011. [<https://www.franceculture.fr/emissions/une-vie-une-oeuvre/gilles-deleuze-1925-1995>]
- GAUTHIER, Yvon. *Hegel : Introduction à une lecture critique. Logique de la Science*, Québec : Presses de l'Université Laval, 2010.
- GODIN, Christian. *La totalité*, Seyssel, France : Champ Vallon, 1997.
- GOURINAT, Jean-Baptiste et Juliette LEMAIRE (ed.). *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris : J. Vrin, 2016.
- HAGELSTEIN, Maud. « Maurice Blanchot : la genèse phénoménologique du neutre », *Espace Maurice Blanchot*, 2005.
[http://blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=67&Itemid=41]
- HARLINGUE, Olivier. *Sans condition – Blanchot, la littérature, la philosophie*, Nous les sans philosophie, Paris : Harmattan, 2009.
[<http://www.harmatheque.com/ebook/9782296082014>]
- HARTMANN, Nicolaï et M.R.-L. KLEE. « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *Revue de Métaphysique et de Morale* 38, n° 3 (1931), p. 285–316.

- HAYNES, Patrice. *Immanent transcendence: reconfiguring materialism in continental philosophy*, Bloomsbury studies in continental philosophy, London: Bloomsbury, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Gwendoline JARCYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE. *Science de la logique*, Bibliothèque philosophique. Paris : Aubier Montaigne, 1972.
- . *Phénoménologie de l'esprit*, Bibliothèque de philosophie, Paris : Gallimard, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich et Bernard BOURGEOIS. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris : J. Vrin, 1970.
- HENTSCH, Thierry. *Raconter et mourir : l'Occident et ses grands récits*, Rosny-sous-Bois (Seine–Saint-Denis) : Bréal, 2002.
- . *Le temps aboli : l'Occident et ses grands récits*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2005.
- HÉRACLITE et Marcel CONCHE. *Héraclite : Fragments*, Épiméthée, Paris : PUF, 1986.
- HILL, Leslie. « Entretien : Sur un désastre obscur », *Espace Maurice Blanchot*, 2002.
[http://blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=40]
- HOLLAND, Michael. *Avant dire : essais sur Blanchot*, Le Bel aujourd'hui, Paris : Hermann, 2015.
- HOMÈRE. *L'odyssée*, traduit par Mugler Frédéric, Babel 172, Arles : Actes sud, 1995.
- HONDT, Jacques d' (dir.). *Hegel et la pensée grecque*, Paris : PUF, 1974.
- HOPPENOT, Éric (dir.) et Daiana MANOURY (dir.). *Maurice Blanchot, de proche en proche*, Compagnie de Maurice Blanchot, Grignan : Éd. Complicités, 2008.
- HOPPENOT, Éric (dir.) et Alain MILON (dir.). *Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, Penser La Différence. Littérature Française*, Nanterre, France : Presses Universitaires de Paris Ouest, 2008.
- . *Maurice Blanchot et la philosophie : Suivi de trois articles de Maurice Blanchot*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010.
- HOPPENOT, Éric (dir.) et Dominique RABATÉ (dir.). *Maurice Blanchot*, Cahiers de l'Herne 107, Paris : L'Herne, 2014.
- HOTTOIS, Gilbert. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine : causes, formes et limites*, Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres, Travaux 71, Bruxelles : Éditions de l'U.L.B., 1979.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze : An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993.

- JANVIER, Antoine. « “Parler ce n’est pas voir...” : Deleuze et Blanchot entre évènement et dialectique », *Espace Maurice Blanchot*, 2007.
[http://blanchot.fr/fr/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=41]
- JARCZYK, Gwendoline. « Totalité et mouvement chez Hegel », *Laval théologique et philosophique* 37, n° 3 (1981), p. 317-22.
- JARCZYK, Gwendoline et Pierre-Jean LABARRIÈRE. « Alexandre Kojève Et Tran-Duc-Thao. Correspondance Inédite », *Genèses* 2, n° 1 (1990), p. 131–37.
- JEANMART, Gaëlle. « L’art du combat dans la philosophie occidentale : de la dialectique antique à la dispute scolastique », *Le Télémaque* 31, n° 1 (2007), p. 35-50.
- JERPHAGNON, Lucien. *Histoire de la pensée : d’Homère à Jeanne d’Arc : tableau chronologique, schéma des relations entre les écoles, situation des lieux philosophiques, index onomastique* [1989], 4e éd. rev. et augm., Paris : Tallandier, 2011.
- JUSZEZAK, Joseph. *L’anthropologie de Hegel à travers la pensée moderne : Marx, Nietzsche, A. Kojève, E. Weil*, Paris : Éditions Anthropos, 1977.
- KAUFMAN, Eleanor. *The delirium of praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*, Baltimore (Md.): Johns Hopkins Univ. Press, 2001.
- . « Midnight, or the Inertia of Being », *Parallax* 12, n° 2 (2006), p. 98-111.
- KOYRÉ, Alexandre. « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 112, 1931, p. 409-39.
- KRISTEVA, Julia. « La mutation sémiotique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 25, n° 6 (1970), p. 1497-1522.
- KWIEK, Marek. « Between the Community and the Text (French Philosophy, Politics, and the Figure of the Intellectual – from Sartre to Foucault », *Trames* 2 (52/47), n° 2 (1 janvier 1998), p. 165-85.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Hegel : le spéculatif, ou la positivité rationnelle », *Laval théologique et philosophique* 37, n° 3 (1981), p. 323-30.
- LACHANCE, Geneviève. « L’antilogicien ou l’ennemi de la philosophie véritable », *Elenchos* 38, n° 1-2 (1 mars 2017), p. 45-59.
- LAKS, André et Claire. LOUGUET (ed.). *Qu’est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy?*, Cahiers de philologie, Série Apparat critique 20. Villeneuve-d’Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- LAKS, André (dir.) et Michel NARCY (dir.). *Enjeux de la dialectique*, Philosophie Antique 3, Villeneuve-d’Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2003.

- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd. rev. et augm., Société française de philosophie [1902-1923], Paris : P.U.F., 1962.
- LARGE, William. « Maurice Blanchot and the Question of Literature », *Journal of the British Society for Phenomenology* 30, n° 1 (1999), p. 88-96.
- LÈBRE, Jérôme. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine : Deleuze, Lyotard, Derrida*, Philo, Paris : Ellipses, 2002.
- LEBRUN, Gérard. *La patience du concept : essai sur le discours hégélien*, Bibliothèque de philosophie, Paris : Gallimard, 1972.
- LEBRUN, Gérard, Paul CLAVIER et Francis WOLFF. *L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*, L'Ordre philosophique, Paris : Éditions du Seuil, 2004.
- LECERCLE, Jean-Jacques. « Il y a évènement et évènement », *Polysèmes* 7, 2005, p. 249-64.
- LEMAIRE, Juliette et Francis WOLFF. « La contradiction chez Aristote : analyse et problèmes », Thèse de doctorat, Philosophie, Université Paris 10 Nanterre, 2005.
[<http://www.theses.fr/2005PA100088>]
- LÉVESQUE, Claude. *L'étrangeté du texte : essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal : VLB, 1976.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier : Fata Morgana, 1975.
- LIDDELL, Henry George et Robert SCOTT. *A Lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford : Clarendon Press, 1963.
- MABILLE, Bernard. *Hegel : l'épreuve de la contingence*, Aubier philosophie, Paris : Aubier, 1999.
- MACÉ, Arnaud. « L'origine du questionnement À propos de la lecture de Platon et Aristote par Michel Meyer », *Revue internationale de philosophie* 257, n° 3 (2011), p. 17-46
- MADELRIEUX, Stéphane. « Le platonisme aplati de Gilles Deleuze », *Philosophie* 97, n° 2 (2008), p. 42–58.
- MANIGLIER, Patrice. « Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie », *Les Temps Modernes* 682, n° 1 (2015), p. 86-145.
- MALABOU Catherine. « Who's Afraid of the Hegelian Wolves? », in PATTON, Paul (dir.). *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell Critical Readers, Oxford: Blackwell, 1996.
- MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Épiméthée, Paris : PUF, 1989.

- MARTIN, Jean-Clet, Jim VERNON et Karen HOULE. *Hegel and Deleuze : together again for the first time*, Topics in historical philosophy, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2013.
[<http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=5490589>]
- MATTEI, Jean-François (dir.). *Philosopher en français : langue de la philosophie et langue nationale*. 1^{re} éd., Quadrige/PUF 324, Paris : Quadrige/PUF, 2001.
- . « Question de l'être ou question de lettre », *Cités* 40, n° 4 (2009), p. 129-36.
- MENGUE, Philippe. « Deleuze et la question de la vérité en littérature », *EREA* 1.2 (automne 2003), p. i-xviii.
- MERLEAU-PONTY, Maurice et Jean-François BALAUDÉ (éd.). *Les philosophes de l'Antiquité au XX^e siècle : histoire et portraits*, La Pochothèque, Encyclopédies D'aujourd'hui, Paris : Librairie générale française, 2006.
- MEYER, Michel. *De la problématologie*, Paris : PUF, 2008.
- MEYRONNIS, François et Yannick HAENEL. *Ligne de risque : (1997-2005)*, L'Infini, Paris : Gallimard, 2005.
- MILLET, Richard. *Place Des Pensées : sur Maurice Blanchot*, Paris : Gallimard, 2007.
- MILON, Alain (dir.). *Maurice Blanchot entre roman et récit*, Résonances de Maurice Blanchot, Nanterre : Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.
- MONTEBELLO, Pierre. *Deleuze : la passion de la pensée*, Bibliothèque des philosophies, Paris : J. Vrin, 2008.
- MOUZE, Létitia. « Les effets du logos socratique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2019, p. 13-38.
- MUDIMBE, V. Y. et A. BOHM. « Hegel's Reception in France », *Journal of French and Francophone Philosophy* 6, n° 3 (1994), p. 5-33.
- NEHAMAS, Alexander. « Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry », *History of Philosophy Quarterly* 7, n° 1 (1990), p. 3-16.
- NOËL, Marie-Pierre. « Lectures, relectures et mélectures des sophistes », *Noesis* 2 (1998), p. 19-36.
- NOUDELMANN, François. « Spectres de Hegel : Bernard Bourgeois, Bernard Mabilie, Joseph Cohen et Jean-François Kervégan », *Macadam philo*, Paris : France Culture, 22 septembre 2006.
[<https://www.franceculture.fr/emissions/macadam-philo/spectres-de-hegel>]

- PEZZANO, Giacomo. « But in the End, Why is Deleuze “Anti-Hegelian”? At the Root of the Hegel–Deleuze Affair », *Religija Ir Kultura [Religion and Culture]* 14 (2014), p. 89-110.
- PHILLIPS, James. « Dying is not death: The difference between Blanchot’s fiction and Hegel’s concept », *Colloquy*, n° 10 (2005), p. 57-68.
- PLANTY-BONJOUR, Guy. « Hegel et la dialectique selon les Grecs », *Revue Internationale de Philosophie* 36, n° 139-140 (1-2) (1982), p. 3-20.
- PLATO, John M. COOPER et D. S. HUTCHINSON. *Complete works*, Indianapolis: Hackett, 1997.
- PLATON. *La République*, traduit par Georges Leroux, Flammarion 653, Garnier Flammarion, Paris : Flammarion, 2002.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu et Pierre ZAOUI. « Deleuze : portrait du philosophe en ami », *Critique* 679, n° 12 (2003), p. 883–898.
- RAE, Gavin. « Traces of Identity In Deleuze’s Differential Ontology », *International journal of philosophical studies* 22, n° 1 (2014), p. 86-105.
- RAMNOUX, Clémence. *Héraclite ou l’homme entre les choses et les mots*, 2e ed., augm. corr., Collection d’études anciennes, Paris : Société d’éditions « les Belles Lettres », 1968.
- . « Pourquoi les Présocratiques ? », *Revue Philosophique de Louvain* 66, n° 91 (1968), p. 397-419.
- REYES, Raniel. « Deleuze contra Hegel: The Rupture of the Dialectics towards Non-Conceptual Difference », *Kritike: An Online Journal of Philosophy* 8, n° 2 (2014), p. 119-38.
- REYNS-CHIKUMA, Chris. « De réflexions en déflexions (et inversement) », *Romanic review* 89, n° 1 (1998), p. 139-151.
- RIBEIRO, Luis Felipe Bellintani. « Éléments pour une philosophie antilogique », *Arete* 1 (2016), p. 162-88.
- RINGELHEIM, Foulek (dir.). *Punir mon beau souci : pour une raison pénale*, Bruxelles : Éditions de l’U.L.B., 1984.
- ROBITAILLE, Mathieu. « Esprit et langage chez Hegel : Une relecture de la “certitude sensible” », *Laval théologique et philosophique* 59, n° 1 (2003), p. 115–35.
- ROPARS-WUILLEUMIER, Marie-Claire. « La “pensée du dehors” dans L’image-temps (Deleuze et Blanchot) », *Cinemas* 16, n° 2-3 (2006), p. 12-31.
- ROSEN, Stanley. *Hermeneutics as politics*, Odeon, New York: Oxford University Press, 1987.
- ROSSET, Clément. *La force majeure*, Critique, Paris : Éditions de Minuit, 1983.

- ROSSET, Clément, Nicolas DELON et Santiago E. ESPINOSA. *Faits divers*, Perspectives critiques, Paris : PUF, 2013.
- RUBY, Christian. *Les archipels de la différence : Foucault-Derrida-Deleuze-Lyotard*, Philosophie, Paris : Éditions du Félin, 1989.
- SABOT, Philippe. « De Kojève à Foucault La “mort de l’homme” et la querelle de l’humanisme », *Archives de Philosophie* 72, n° 3 (2009), p. 523-540.
- SAUVAGNARGUES, Anne. « Proust selon Deleuze une écologie de la littérature », *Les Temps Modernes* 676, n° 5 (2013), 155-177.
- SCHELLENBERG, Timothee. « L’informe et le retour. Le dehors de la littérature de Blanchot à Deleuze », *Dissertation Abstracts International* 72-02A, University of Chicago, Department of Romance Languages and Literatures, 2010.
- SCHWARTZ, Stephen Adam. « Faux Pas: Maurice Blanchot on the Ontology of Literature », *SubStance* 27, n° 1 (1998), p. 19-47.
- SCHÉRER, René. « L’impersonnel », *Rue Descartes*, n° 20 (1998), p. 69-76.
- SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze*, Paris : L’Harmattan, 1997.
- . « Gilles Deleuze, à la rencontre de l’intensité », *Les Temps Modernes* 629, n° 1 (2005), p. 43-76.
- SINNERBRINK, Robert. « Nomadology or Ideology? Zizek’s Critique of Deleuze », *Parrhesia* 1 (2006), p. 62–87.
- . *Understanding Hegelianism*, Acumen : Acumen Publishing, 2007.
- SOMERS-HALL, Henry. *Hegel, Deleuze, and the critique of representation dialectics of negation and difference*, SUNY series, Intersections, philosophy, and critical theory, Albany: State University of New York Press, 2012.
- STEVENSON, Frank. « Stretching Language to Its Limit: Deleuze and the Problem of Poiesis », *Concentric Literary and Cultural Studies* 35 (2009), p. 77-108.
- TIBLOUX, Emmanuel. « Dérives du génitif », *Lignes* 11, n° 3 (1990), p. 114-127.
- TREMPE, Simon. « Deleuze et le danger de la belle-âme », *Ithaque*, n° 21 (2017), p. 287-307.
- VERDIER, Lionel (dir.) et Gilles BONNET (dir.). *L’excès : signe ou poncif de la modernité*, Paris : Kimé, 2009.

- VERGNIÈRES, Solange. « Les Sophistes : L'utile et le bien parler », dans CAILLÉ, Alain (dir.), Christian LAZZERI (dir.) et Michel SENELLART (dir.). *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, Hors collection sciences humaines*, Paris : La Découverte, 2001.
- VERSTRAETEN, Pierre (dir.). *Hegel aujourd'hui*, Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales, Paris : J. Vrin, 1995.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. « L'héritage hégélien aujourd'hui », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 135, n° 2 (2010), p. 223-234.
- VILLANI, Arnaud. « Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze », *Noesis* 5 (2003), p. 203-216.
- VUILLEROD, Jean-Baptiste. « Hegel et ses ombres Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les Temps Modernes* 695, n° 4 (2017), p. 91-114.
- VUILLEROD, Jean-Baptiste et Emmanuel RENAULT. « L'anti-hégélianisme de la philosophie française des années 1960 : constitution et limites d'un renversement philosophique », Thèse de doctorat, Université Paris 10 Nanterre, 2018.
[<http://www.theses.fr/2018PA100105>]
- WEBER, Michel. « Whitehead et James : Conditions de possibilité et sources historiques d'un dialogue systématique », *Noesis* 13 (2008), p. 251-268.
[<http://journals.openedition.org/noesis/1635>]
- WIDDER, Nathan. « Thought after Dialectics Deleuze's Ontology of Sense », *The Southern Journal of Philosophy* 41, n° 3 (2003), p. 451-476.
- ZARADER, Marlène. *L'Être et le neutre : à partir de Maurice Blanchot*, Philia/Jean-Claude Milner, Lagrasse (Aude) : Verdier, 2001.
- ZOURABICHVILI, François. *Deleuze : une philosophie de l'évènement*, Philosophies 54, Paris : PUF, 1994.
- . *Le vocabulaire de Deleuze*, Vocabulaire de--, Paris : Ellipses, 2003.
- ZOURABICHVILI, François et Anne SAUVAGNARGUES. *La littéralité et autres essais sur l'art*, Lignes d'art, Paris : PUF, 2011.
- ZOURABICHVILI, François, Anne SAUVAGNARGUES et Paola MARRATI. *La philosophie de Deleuze*, Quadrige Manuels, Paris : PUF, 2004.